Karl Heinrich Heydenreichs
ordentl. öffentl. Prof. der Philosophie in Leipzig,

Propaedevtick
der
Moralphilosophie
nach Grundsätzen
der
reinen Vernunft.

Zweyter Theil.

Leipzig,
in der Weygandschen Buchhandlung
1794.

Digitized by Google

Vorrede,

enthaltend Verſuche, einige der wichtigſten Einwürfe gegen die im dritten und vierten Abſchnitte des erſten Theils entwickelten Prinzipien der Moralität zu heben.

Die Kantiſche Darſtellung der moraliſchen Prinzipien beruht auf einer ſo ſcharfen Analyſe des Vermögens der praktiſchen Vernunft und einer ſo feinen Scheidung der von ihm herrührenden Beſtimmungsgründe des Willens von jenen, welche aus dem ſelbſtiſchen Triebe nach Vergnügen entſpringen, daſs es kein Wunder iſt, wenn es Vielen zu ſchwer fällt, ſie zu faſſen, und ſich von ihrer Wahrheit zu überzeugen. Sie muſste in dem Zeitpunkte, in welchem ſie dem Publikum mitgetheilt wurde, um ſo mehr Aufſehen, und ſo ſcharferen Widerſpruch erregen, da gerade damals der Synkretiſm, eine der Kantiſchen ſo ganz entgegengeſetzte Art zu philoſophiren, das allgemein verbreitetſte und beliebteſte Syſtem der Moralphiloſophie in Deutſchland war.

Die Einwürfe, welche man den Prinzipien der ſittlichen Philoſophie Kants entgegengeſtellt hat, ſind von ungleichem Werthe. Viele derſelben ruhen auf ſo groben Misverſtändniſſen, oder verrathen ſo unverdeutig eine unwürdige Verdrehungsſucht, daſs

ſie keine ernſte Widerlegung verdienen. Andre folgen ſo natürlich aus denen mit der Verſtändniſs der Grundſätze verknüpften Schwierigkeiten, und ſind für die Hebung derſelben ſo wichtig und lehrreich, daſs eine genauere Beurtheilung davon nicht ohne Grund in einer Einleitung in die Moralphiloſophie geſucht werden dürfte. Ich nehme daher Gelegenheit, in gegenwärtiger Vorrede diejenigen derſelben, die mir die wichtigſten ſcheinen, darzuſtellen, und unpartheyiſch zu prüfen. Da ich hierbey nur dem Intereſſe der Wahrheit folge; ſo glaube ich mich berechtigt, auch allen Anſchein des Polemikers zu vermeiden, und entwickele die Einwürfe nach ihrem wahren Verhältniſſe zu den Kantiſchen Behauptungen, ohne beſondere Rückſicht auf die Schriften derer Männer, von denen ſie herrühren. Iſt es mir nicht mislungen, mich auf den Geſichtspunkt derſelben zu verſetzen, nnd in ihren Geiſt einzudringen, ſo werde ich mich des Vorwurfs nicht ſchuldig machen, ihre Ideen nicht vollſtändig oder ſtark genug dargeſtellt zu haben. *)

*) Auch ſind nicht alle folgende Einwürfe aus Büchern gezogen. Mehrere ſind mir von intereſſanten Männern in Geſprächen oder Briefen mitgetheilt worden.

I. Der

Digitized by Google

I

„Der höchſte formale Grundſatz aller Sit-
„tenphiloſophie, nach Kant, ſoll ledig-
„lich aus der Form der Vernunft hergeleitet
„ſeyn, alſo, ohne alle Hinſicht auf Erfahrung,
„a priori feſtſtehen. Allein in ihm wird voraus-
„geſetzt, daſs es mehrere vernünftige Weſen ge-
„be, von ſo gleichem Vernunftvermögen, daſs
„unter ihnen Geſetze allgemein gelten können.
„Dieſes kann uns blos Erfahrung ſagen; mithin
„iſt das Kantiſche Prinzip kein Prinzip a priori,
„ſondern ſetzt Erfahrung voraus.“

Allerdings kann uns nur die Erfahrung in den Stand ſetzen, uns vom Daſeyn anderer vernünftiger Weſen auſser uns zu überzeugen. Allein dieſe auf empiriſchen Gründen beruhende Ueberzeugung iſt keine Bedingung des Daſeyns und der Gültigkeit des formalen praktiſchen Vernunftgeſetzes. In dieſem kommt blos die Idee von allen vernünftigen Weſen vor, und nur dieſe iſt für die Gültigkeit deſſelben nothwendig. Es fragt ſich nicht, ob wirklich ſolche auſser uns ſeyen; vielmehr wird ohne Rückſicht darauf behauptet, ein vernünftiges Weſen ſolle, um in Einſtimmigkeit mit ſich ſelbſt

ſeine

seine Freyheit zu brauchen, jederzeit seine Maxime auf die Idee eines Ganzen der vernünftigen Wesen beziehen, um ihre Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze zu erprüfen. Um aber diese Idee zu besitzen, bedarf es der Beyhülfe keiner Erfahrung; Verstand und Vernunft bilden sie aus ihren eignen Mitteln. Ein Mensch, welcher gleich mit seiner Geburt auf eine menschenlee e Insel ausgesetzt worden wäre, und nie Wesen seiner Art gesehen hätte, könnte und müsste dennoch mit der Entwickelung seines Verstandes und seiner Vernunft auf die Idee anderer und aller vernünftiger Wesen gerathen, als zu welcher Idee er nichts weiter bedürfte, als der vervielfältigten Setzung der Idee seiner eignen vernünftigen Natur. Wir können noch weiter gehen, um die Nichtigkeit des angeführten Einwurfs zu fassen. In dem höchsten formalen Sittengesetze wird das vernünftige Wesen blos als vernünftiges gedacht, ohne die Vorstellung einer sinnlichen Natur hinzuzufügen, die ihm neben der vernünftigen etwa zukommen möge; das höchste formale Sittengesetz gilt daher für alle vernünftige Wesen, für Menschen, in wiefern sie diess sind. *) Die Idee eines daseyenden rein-

ver-

*) Die Strenge, mit welcher Kant darauf dringt, den Grundsatz aller Pflicht nicht aus der beson-

dern

vernünftigen Wesens aufser uns aber kann keine Erfahrung geben, da in der Sphäre der für uns erkennbaren Dinge kein solches Statt findet.

Allein wenn wir auch zugeben müfsten, den durch Erfahrung veranlafste Begriff aufser uns daseyender vernünftiger Wesen werde in dem von Kant aufgestellten obersten Sittengesetze gebraucht; (welches doch, dem Vorigen zufolge,

dern Beschaffenheit der menschlichen Natur abzuleiten, hat Vielen übertrieben geschienen. Am nachdrücklichsten hat er sich darüber erklärt in seiner Grundlegung zur Metaph. der Sitten S. 59. 60. „Pflicht soll praktisch unbedingte Nothwendigkeit der Handlung seyn; sie mufs also für alle vernünftige Wesen (auf die nur überall ein Imperativ treffen kann,) gelten, und allein darum auch für allen menschlichen Willen ein Gesetz seyn. Was dagegen aus der besondern Naturanlage der Menschheit, was aus gewissen Gefühlen und Hange, ja sogar, wo möglich, aus einer besondern Richtung, die der menschlichen Vernunft eigen wäre, und nicht nothwendig für den Willen eines jeden vernünftigen Wesens gelten müfste, abgeleitet wird, das kann zwar eine Maxime für uns, aber kein Gesetz abgeben, ein subjektiv Prinzip, nach welchem wir handeln zu dürfen, Hang und Neigung haben, aber nicht ein objektives, nach welchem wir angewiesen wären zu handeln, wenn gleich aller unser Hang, Neigung und Natureinrichtung dawider wäre.“

Digitized by Google

ge, nicht zugegeben werden kann,) ſo würde daraus keinesweges folgen, daſs das Geſetz, als Geſetz, nicht urſprünglich und von der Erfahrung unabhängig ſey. Die Form ſeines Gebiethens wäre deſſen ungeachtet in der reinen Vernunft gegründet, und nur durch ſie beſtimmt.

II.

„Es iſt nicht erwieſen, daſs nicht vielleicht „das von Kant aufgeſtellte, und nach ihm von „Mehrern angenommene moraliſche Geſetz nur „ein verfeinerter Ausdruck des in der gröſsten „möglichen Allgemeinheit gefaſsten Inhalts der „Regeln der höhern Klugheit ſey, und ſich unſere Vernunft ſelbſt täuſche, wenn ſie glaubt, „es ſey von der Selbſtliebe, ſeinem Urſprunge „nach, ganz unabhängig, da nur ſein Zuſammenhang mit der Selbſtliebe etwas entfernt „und verſteckt iſt. Eben des Letztern wegen „treffen die Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes mit den Grundſätzen der Kantiſchen „Moralphiloſophie zuſammen, weil der gemeine Menſchenverſtand, jenen Zuſammenhang „zu verfolgen, nicht fähig iſt, und Kant ihn ſogleich, jedoch ohne Erweis, leugnet. Selbſt „das Geſtändniſs Kants, daſs kein Menſch je mit „Gewiſsheit überzeugt ſeyn könne, nur nach „dem Geſetze der reinen Vernunft gehandelt zu „haben, ſcheint den Einwurf nicht wenig zu „bekräftigen.“

Wenn

Digitized by Google

Wenn das oberſte Sittengeſetz, nach dem Kantiſchen Syſteme, nur ein verfeinerter Ausdruck des in der gröſsten möglichen Allgemeinheit gefaſsten Inhalts der Regeln der höhern Klugheit wäre, ſo könnte es nicht möglich ſeyn, daſſelbe mit Wahrheit aus der bloſsen Form des Vernunftvermögens herzuleiten, vielmehr müſste dieſs nur durch eine Sophiſterey geſchehen, welche man zu eines Jeden Ueberzeugung mit Evidenz enthüllen könnte. Allein allerdings läſst ſich das oberſte Sittengeſetz aus der bloſsen Form des Vernunftvermögens herleiten, ohne daſs man ſich einer Spitzfindigkeit ſchuldig mache, wie ich denn glaube, daſs es nur auf ſolche Weiſe im dritten Abſchnitte des erſten Bandes geſchehen iſt.

Was die Uebereinſtimmung der Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes mit den Prinzipien der Kantiſchen Moralphiloſophie betrifft, ſo dürfte man die im Einwurfe verſuchte Erklärung davon mit gutem Grunde ſophiſtiſch nennen. Die Ausſprüche des gemeinen Menſchenverſtandes über freye Handlungen wären ganz widerſinnig, wenn ſie ſich auf nichts gründeten, als auf den Trieb nach Vergnügen und Glückſeligkeit, ja es läſst ſich beweiſen, daſs ſie ganz unmöglich wären, wenn dieſer Trieb in der Natur

Digitized by Google

tur des Menſchen die Allein- und Oberherrſchaft hätte. Kant lieferte mit ſeiner Grundlegung der Metaphyſik der Sitten, und Kritik der praktiſchen Vernunft, den Kommentar über jene Ausſprüche, ſo daſs er wirklich bewies, die Ausſprüche der gemeinen Menſchenvernunft über Sittlichkeit ſeyen im Bewuſstſeyn der Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft gegründet, unabhängig ihrem Inhalte und ihrer Gültigkeit nach, vom Triebe der Selbſtliebe.

Aus dem Geſtändniſſe Kants, daſs kein Menſch je mit Gewiſsheit überzeugt ſeyn könne, in einem Falle nur nach dem Geſetze der reinen Vernunft gehandelt zu haben, folgt gar nichts gegen die Wahrheit dieſes Geſetzes ſelbſt, welches, als Geſetz, unwandelbar feſtſteht, geſetzt auch, es würde von keinem Menſchen ausgeübt.

III.

„Um den Grund und Urſprung des Kanti„ſchen oberſten Sittengeſetzes aus dem reinen „Vermögen der praktiſchen Vernunft herzulei„ten, müſste man unſtreitig fähig ſeyn, dieſe „Vernunft ſelbſt zu erkennen, und zwar ſie zu „erkennen, wie ſie an ſich iſt, nach ihrem wah„ren Verhältniſſe zu den übrigen Vermögen des „Men-

„Menſchen, und der Natur der Dinge überhaupt.
„Allein, nach den Behauptungen der Kantiſchen
„Philoſophie iſt eine Erkenntniſs der Vernunft
„ſelbſt, für uns nicht möglich, nicht möglich ei-
„ne Erkenntniſs ihres Verhältniſſes zu den übri-
„gen Vermögen des Menſchen und der Natur
„der Dinge überhaupt. Es kann alſo in Bezie-
„hung auf den Grund und Urſprung des Kanti-
„ſchen oberſten Sittengeſetzes aus dem reinen
„Vermögen der praktiſchen Vernunft nichts mit
„Gewiſsheit entſchieden werden.“

Die praktiſche Vernunft, als Kraft, iſt blos die Idee des Grundes der Wirklichkeit der höchſten formalen Geſetze für die Freyheit, eines Grundes, welcher auſser dem Kreiſe möglicher Erkenntniſs für uns liegt. Wir erkennen blos das Vermögen der praktiſchen Vernunft, dieſs erkennen wir aber auch, wie es an ſich iſt, denn es iſt nichts anders, als die nothwendige unveränderliche Form der durch höchſte Geſetze beſtimmten Handlungen der Freyheit. Mit Recht ſchlieſsen wir von dem erkannten Daſeyn eines Vermögens auf das (nicht zu erkennende) Daſeyn einer Kraft, in der es gegründet iſt.

Wie ſich die Kraft: praktiſche Vernunft zu den übrigen Kräften des Menſchen, und die Natur

Natur der Dinge an ſich verhalte, wiſſen wir freylich nicht, haben aber auch nur nöthig, das Verhältniſs des Vermögens jener Kraft zu dem Vermögen des freyen Willens zu kennen; und wenn wir fähig ſind, zu wiſſen, daſs wir Wollungen hervorbringen können, denen wir die Form jenes Vermögens ertheilten, ſo iſt dieſe Einſicht vollkommen zureichend, um uns von dieſer Seite zu befriedigen, wenn unſre Forderungen nicht an Vermeſſenheit gränzen. Erkenntniſs der Natur der Dinge an ſich iſt gar nicht gedenkbar, und durch Erkenntniſs des Verhältniſſes der Kraft der praktiſchen Vernunft zu denen von ihr verſchiedenen Dingen kann unſre Erkenntniſs ihres Vermögens und ihrer Geſetze nicht erweitert werden.

IV.

„Diejenige Nothwendigkeit, welche dem An„ſchein nach den ſittlichen Geſetzen der reinen „Vernunft anhängt, kann ja wohl täuſchen, und „von den erfahrnen Verhältniſſen der Dinge zu „unſern Trieben, Begierden und Verhältniſſen „herrühren.“

Wenn diejenige Nothwendigkeit, welche mit der Vorſtellung des höchſten Sittengeſetzes der reinen Vernunft verknüpft iſt, durch wahrgenomme-

nommene Verhältniſſe der Dinge zu unſern Begierden entſtünde, a) ſo wäre es nicht möglich, daſſelbe und den Grund ſeiner Nothwendigkeit aus der Form des Vernunftvermögens ſelbſt herzuleiten, ohne in eine Unwahrheit zu verfallen, die ſich auf leichte Weiſe in ihrer Blöſse darſtellen lieſse; allein, wie die That zeigt, ſo müſste man das ganze Weſen der Vernunft leugnen, wenn man ihre ſittliche Geſetzgebung nicht in ihrer Reinheit und Selbſtändigkeit anerkennte; b) die Unbedingtheit, Uneingeſchränktheit, Nothwendigkeit und Allgemeinheit, welche es mit ſich führt, wäre etwas erweiſslich widerſinniges, indem aus einigen oder vielen, immer zufälligen Erfahrungen von Verhältniſſen der Dinge zu unſern Begierden kein praktiſcher Satz von einer ſolchen Gültigkeit gefolgert werden könnte.

IV.

„Es giebt gar keine reine Vernunft, vielmehr zeigt die Zergliederung ſelbſt der höchſten Begriffe derſelben, und die ganze Geſchichte der Entwickelung unſerer geiſtigen Fähigkeiten, daſs die abgezogenſten, und dem Anſchein nach ganz reinen Ideen, doch nichts weiter ſind, als verarbeitete, ausgebildete, vergliche„ne, in einander geknüpfte Erfahrungen. Es „giebt demnach auch keine reine praktiſche Vernunft,

„nunft, kein von der Erfahrung unabhängiges „Geſetz derſelben.“ — „Iſt denn, fragt Hr. Titel:*) überall Menſchenvernunft ſo reine Vernunft? (wie es K. vorausſetzt) Und wenn ſie es nicht iſt, was wollen wir denn aus reiner Vernunft entſcheiden? Man hat die verſchiedenen Seelenpotenzen mit beſondern Namen bezeichnet, um die verſchiedenen Fortgänge ihrer Operationen dadurch merkbar zu machen. Im Naturſyſtem ſind alle dieſe Potenzen aufs innigſte zuſammengeflochten. Eines leitet zu dem andern fort: von dem erſten rohen Eindruck, den die Seele empfängt, bis zu dem ihr erreichbaren Grade der Ausbildung. Vermittelſt der Sinnen ſammelt die Seele zuerſt einzelne Bilder und Impreſſionen, die Phantaſie ſchaffet ſie durch mancherley Miſchungen in verſchiedene Geſtalten und Formen. Der Verſtand hebt die wichtigern heraus, verdeutlichet, ordnet, die Urtheilskraft ſpürt den Verhältniſſen nach, vergleichet, ſondert das Misſtimmige — und verbindet das Schickliche. Die Vernunft knüpfet ganze ſolche Reihen von Begriffen an einander. Nur ſtufenweiſe Erhebung der Seele! Fortſchreitende, weiter geführte Operation! Aber wo fienge ſie an? Von den Sinnen. Ohne den erſten Stoff von den Sinnen empfangen zu haben, würde mit eins

*) In ſ. Schrift: Ueber Herrn Kants Moralreform.

eins das ganze Geschäft des Denkens stille stehen. Von dieser untersten Stufe mußte die Seele bis zu der obersten, durch den in der Natur ihr vorgezeichneten Gang hinaufsteigen. Aus Erfahrungszeug bilden sich durch Verarbeitung und Fortführung ihre höchsten und würdigsten Begriffe. Diese fortführende und verarbeitende Kraft ist Vernunft. Die so verarbeiteten, ausgebildeten, verglichenen, in einander geknüpften Erfahrungen machen den ganzen Umfang und die Masse vernünftiger Kenntniss aus. Wer noch einigen Zweifel hieran haben könnte, der frage die Menschengeschichte. Reine, nicht von Erfahrung ausgeführte, ganz von aller Erfahrung unabhängige Vernunft, ist keine Menschenvernunft. Alle Abstrakta müssen endlich, wie weit auch immer diese Zurückführung reichen mag, nun doch in Elementarbegriffe auflösbar seyn, die auf Erfahrung beruhen. Und jedes Abstrakt, das nicht auf diesem Boden erzeugt wurde, ist Chimäre. Vernunft — ist doch keine isolirte, von der übrigen Menschennatur so abgeschnittene Provinz, dass man ihre Begriffe aus allem Zusammenhang mit den übrigen herausheben darf. Stetigkeit herrschet im Menschen, wie in der ganzen übrigen Natur. Vom Empfinden geht es zum Denken: von Erfahrung zu Vernunft. Vernunftbegriff ist nur erhöheter Empfindungs-

dungsbegriff. Mittelbar nehmen die Vernunftbegriffe ihren Urſprung doch immer auch aus Erfahrung. Allerdings müſſen nun auch die Begriffe von Pflicht und Sittlichkeit (mit oder ohne Beziehung auf Glückſeligkeit) wie alle unſre Begriffe, zuletzt in Erfahrung zurückgehen. Und warum ſollen ſie es nicht? „Weil man kein einziges Beyſpiel einer ganz ſtreng und eigentlich aus Pflicht geſchehenen Handlung mit völliger Gewiſsheit aufzuſtellen vermag.“ Vorerſt iſt ja aber nur die Rede von dem Begriff, wie er entſteht, noch nicht von der Realität und Wirklichkeit. Durch willkührliche Kombination einzelner, aus der Erfahrung gezogener Begriffe, kann ein Kompoſitum ſich formen, das überall in der Wirklichkeit nirgends zu finden iſt. Ein ſolcher Begriff löſet ſich aber nun doch bey der Dekompoſition, ſeinen Beſtandtheilen nach, in Erfahrung auf. — Und wenn ein Menſch ſchon nicht mit Gewiſsheit von dem andern wiſſen kann, nach was für Beweggründen er gehandelt habe — ob er genau und ſtreng durch die Vorſtellung von Recht und die Liebe zum Geſetz zu ſolcher Handlung bewogen worden ſey; ſo kann er es doch, bey unterhaltener Reflexion, von ſich ſelbſt beſtimmen. Aus eigener Erfahrung kann alſo doch der Menſch nun ſchon den Begriff von Pflicht erhalten. „Auch dieſs kann er

„nicht,

„nicht," ſagt Herr K. Und warum? „Weil der „Menſch von keiner einzigen ſeiner eigenen „Handlungen mit Gewiſsheit ſagen kann, daſs er „ſie aus reiner Pflicht gethan, d. h. daſs nicht „irgend ein Antrieb der Selbſtliebe, oder eine „Ausſicht auf eigenes Wohlſeyn und Zuträglich„keit, wenigſtens im Verborgenen mitgewirkt." Sehr richtig geſagt! Ohne eine Ausſicht auf Wohlſeyn und Zuträglichkeit kann der Menſch über all nicht handeln. Soll darum aber etwas aufhören, Pflicht zu ſeyn, nicht mehr aus Pflicht geſchehen ſeyn? weil es geſchahe, Wohlſeyn zu gründen, und zu befördern. Dieſs würde nicht weniger heiſsen, als die ganze Naturökonomie des Menſchen zerrütten."

In dieſem Einwurfe werden die Grüude der philoſophiſchen Empiriker gegen alle reine Vorſtellung angewendet auf die Vorſtellung ſittlicher Vernunftgeſetze.

1. Die philoſophiſchen Empiriker haben inſofern Recht, als ohne Erfahrung kein Begriff zu unſerm Bewuſstſeyn gelangt, und man die veranlaſſenden Urſachen der Entwickelung aller unſerer, ſelbſt unſerer reinen Begriffe in Empfindungen der äuſsern und des innern Sinnes ſuchen muſs. Dieſs leugnet aber auch der Ver-

theidiger der durch Vernunftkritik entdeckten und bewährten reinen Philoſophie nicht, ſtellt vielmehr ſelbſt die Geſchichte der Entwickelung unſerer reinen Begriffe in der empiriſchen Seelenlehre dar. Auch des moraliſchen Geſetzes und der davon abhängenden Begriffe werden wir uns nur erſt bewuſst, wenn Verhältniſſe von Dingen der wirklichen Welt uns zum Handeln auffordern, Verhältniſſe, welche allezeit einen Bezug auf unſere Glückſeligkeit haben, mit unſern Trieben, Neigungen und Bedürfniſſen zuſammenhängen.

2. Allein, daraus, daſs ohne Erfahrung kein Begriff zu unſerm Bewuſstſeyn gelangt, folgt nicht, daſs alle unſere Begriffe aus Erfahrung entſtehen, daraus, daſs wir die veranlaſſenden Urſachen der Entwickelung aller unſerer, ſelbſt unſerer reinen Begriffe in Empfindungen der äuſsern und des innern Sinnes ſuchen müſſen, folgt nicht, daſs ſie alle nach Stoff und Form aus dieſen Empfindungen entſtehen. Und, wenn das moraliſche Geſetz mit denen davon abhängenden Begriffen erſt dann in unſerm Bewuſstſeyn hervortritt, wenn gegebene Fälle der wirklichen Welt uns zum Handeln auffordern, ſo würde man nur fälſchlich folgern, daſs ſein Inhalt und ſeine Form aus dieſen Fällen geſchöpft ſey.

Sobald

Sobald man, unterſtützt von dieſer Einſicht, das Räſonnement des Empirikers betrachtet, muſs man auch ſogleich von der Inkonſequenz deſſelben überzeugt werden. Denn, wie umſtändlich, reichhaltig und fein er auch die in der Erfahrung liegenden veranlaſſenden Urſachen der reinen Begriffe entwickelt, ſo reicht doch dieſe Geſchichte nicht zu, um das Daſeyn und Weſen dieſer Begriffe begreiflich zu machen. Niemand würde dadurch getäuſcht werden: 1) wenn jedermann ſich die reinen Begriffe in ihrer Nothwendigkeit und Allgemeinheit vorſtellte; 2) wenn nicht Viele die nur durch dieſe Begriffe mögliche Form unſerer Vorſtellungen, in die Dinge an ſich, und den von den Sinnen zu überliefernden Stoff hinein legten; 3) wenn nicht Viele der Grundbedingungen aller Erkenntniſs ganz unkundig wären, und ſo wenig aus einander geſetzte Begriffe von dem hätten, was zu aller Erkenntniſs gegeben ſeyn, und dem, was zu aller Erkenntniſs (von dem erkennenden Weſen aus ſeinem Vermögen) hervorgebracht ſeyn muſs.

3) Alle Empfindung, ſey es durch die äuſſern Sinnen, oder den innern Sinn, kann zu einem Erkenntniſs nichts liefern als den Stoff; keine Empfindung kann Form geben. Alle Form

unſerer Erkenntniſſe alſo muſs in unſerm Vermögen ſelbſt urſprünglich gegründet ſeyn. Nun giebt es auch in dem Gemüthe aller Menſchen Vorſtellungen, durch die nichts vorgeſtellt wird, als Form, verbunden mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit; d. h. mit dem Bewuſstſeyn, daſs nach ihnen gegebene Stoffe zur Erkenntniſs und zwar von Allen auf gleiche Weiſe gebildet werden müſſen. Dieſe Begriffe aus Erfahrung abzuleiten, iſt unmöglich; auch hat es kein Empiriſt anders, als dem Scheine nach, gethan.

Die Behauptung des Empiriſten, daſs man durch die Auflöſung aller reinen Begriffe auf Empfindungen, als deren alleinige Elemente, geführt werde, iſt erweiſslich unwahr. Dagegen erhellet, daſs, wenn man die ſolchen reinen Begriffen geſetzmäſsig oder zufällig beygeſellten Empfindungsvorſtellungen abſondert, eine Vorſtellung übrig bleibt, welche ſo wenig aus Erfahrung entſtehen kann, daſs ſie vielmehr daſeyn und gleichſam zum Grunde liegen muſs, damit geſetzmäſsiger Zuſammenhang der Empfindungsvorſtellungen möglich werde. Man ſtelle die Operation mit dem Begriffe der Urſache, der Möglichkeit u. a. an. *) Dieſe Begriffe führen

*) Es wäre gewiſs ein ſehr nützliches Geſchäft, wenn ein

führen ſehr natürlich im Gemüthe eine unabſehbare Menge gehabter Empfindungsvorſtellungen mit ſich, ja die Phantaſie wird bey der allgemeinen Vorſtellung jener Begriffe, Verknüpfungen von Empfindungsvorſtellungen hervorziehen, die den Begriff der Urſache, oder der Möglichkeit in ſich zu enthalten ſcheinen. Allein man wird jene Empfindungsvorſtellungen wegdenken können, ohne daſs der Begriff wegfalle, welcher vielmehr in ſeiner Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit zurückbleibt, und von dieſen Verknüpfungen von Empfindungsvorſtellungen, die die reinen Begriffe in ſich zu befaſſen ſcheinen, wird man finden, daſs die in ihnen Statt habende Verknüpfung die reinen Begriffe voraus ſetzt.

4. Bey den reinen Begriffen des theoretiſchen Erkenntniſsvermögens leuchtet es ſchon hinlänglich ein, daſs ſie nicht blos etwa verarbeitete Empfindungsvorſtellungen ſeyn können. In Hinſicht auf das moraliſche Geſetz und die davon abhän-

ein Weltweiſer, der mit den Grundſätzen der Vernunftkritik hinlänglich bekannt wäre, Lockens Werk über den menſchlichen Verſtand bearbeitete, um das Unzureichende und Widerſprechende des Empirismus durch pünktliche Verfolgung und Prüfung der Ideen jenes groſsen Weltweiſen, ausführlich und evident darzuthun.

Digitized by Google

hängigen Begriffe gränzt es (ich kann nicht gelinder ſprechen) an Widerſinn, anzunehmen, daſs ihr Stoff von Erfahrungen der äuſsern oder des innern Sinnes herrühre, und daſs man ſie in Empfindungsvorſtellungen auflöſen könne. Das moraliſche Geſetz beſtimmt keinesweges die Natur und den Zuſammenhang deſſen, was ſeyn kann, iſt, ſeyn muſs, ſondern den Charakter deſſen, was durch die Freyheit vernünftiger Weſen geſchehen ſoll, im Betreff des abſoluten Werthes ihrer Willensbeſtimmungen. Es beſtimmt denſelben: a) für alle vernünftige Weſen, ohne Unterſchied, für die Menſchen, in wiefern ſie dieſs ſind; b) ohne Hinſicht auf äuſsere Zwecke, und die Wirkungen, welche eine Willensbeſtimmung, die in That übergeht, in der wirklichen Welt haben mag; c) ohne Rückſicht auf den gewöhnlichen Weltlauf, und die gemeine Handlungsweiſe der meiſten Menſchen, ſo daſs, wenn auch Menſchen nie nach dem Geſetze gehandelt hätten, es doch darum nicht minder bey ſeinem Gebote bliebe; d) ohne alle Einſchränkung und Nachlaſs; e) unter Vorausſetzung und unbedingter Aufforderung der Freyheit, eines Vermögens, welches ſich uns keinesweges durch den innern Sinn zur unmittelbaren Erkenntniſs darſtellt.

Wenn

Wenn der Empiriſt begränzt, oder verirrt, oder hartnäckig genug iſt, um dem Beweiſe des moraliſchen Geſetzes aus der Form der Vernunft, ſo wie ihn die Kantiſche Philoſophie führet, das Recht auf ſeine Ueberzeugung zu verſagen; ſo mache er doch wenigſtens den Verſuch, die Idee dieſes Geſetzes aus der Erfahrung abzuleiten, und in Empfindungsvorſtellungen aufzulöſen. Denn geſetzt auch, daſſelbe wäre blos ein willkührliches Werk der Spekulation, durch Abſtraktion aus Datis der Erfahrung gebildet, ſo müſsten ſich doch unſtreitig dieſe Data, müſste ſich die Art und Weiſe zeigen laſſen, wie aus denſelben jene Idee gebildet werden konnte. Allein der Erfolg wird unausbleiblich lehren, daſs es eben ſo unmöglich iſt, das Daſeyn und Weſen des moraliſchen Geſetzes nach dieſer Methode zu erklären, als es unmöglich iſt, irgend eine Idee der reinen theoretiſchen Vernunft durch dieſelbe ihrem Urſprunge, Form und Inhalt nach begreiflich zu machen. Erfahrung kann nirgends Data geben, um das moraliſche Geſetz daraus zu bilden.

Wollte der Empiriſt erwiedern, „daſs freylich gesetzmäſsig und bündig bearbeitete Data der Erfahrung zu dieſem Geſetze nicht hinführen, daſs es ein chimäriſches Produkt ſey, welches nur durch Misbrauch der Datorum der Erfah-

Erfahrung, durch trügerische Verallgemeinerung und Folgerung, gegen die Gesetze des Denkvermögens, in dieser scheinbaren Form von Unbedingtheit, Nothwendigkeit, Allgemeinheit und Reinheit, aufgestellt werden könne, dass eben die Unmöglichkeit, hinreichende Data der Erfahrung aufzuzeigen, aus welchen dieses Gesetz gesetzmäfsig und bündig gebildet seyn könnte, beweise, dass es nur auf Misbrauch und falscher Behandlung von Datis der Erfahrung beruht, und dass es nur dann erst auf seinen wahren Ursprung und seine Quelle hinweise, wenn man es in seinem wahren (obwohl von Kant sorgfältig verborgenen) Zusammenhange mit dem Triebe nach eigener Glückseligkeit, und dem Interesse für fremde Glückseligkeit betrachtet; „so ergehen an ihn mit vollkommenem Recht folgende Forderungen: a) dass er zeige, es gebe keine praktische Vernunft, d. h. wir seyen nicht durch eine gewisse Klasse homogener und sich gesetzmäfsig gleich bleibender Thätigkeiten unsers Subjekts gezwungen, dieses Vermögen anzuerkennen, (in dem Th. I. §. 12. bestimmten Begriffe eines Vermögens;) b) dass er zeige, es gebe keine reine praktische Vernunft, d. h. wir seyen nicht durch eine gewisse Klasse homogener und sich gesetzmäfsig gleich bleibender Thätigkeiten unsers Subjekts gezwungen, anzuerkennen, dass dieses Vermögen, unabhängig von jedem

dem andern, in sich selbst ein höchstes Gesetz enthalte, welches mit Nothwendigkeit über die Selbstbestimmung durch Freyheit entscheidet; c) dieses Gesetz sey nicht dasjenige, welches der Urheber der kritischen Philosophie aufgestellt hat; d) es könne, ausser Zusammenhang mit dem Triebe nach eigener Glückseligkeit, und dem Interesse für fremde Glückseligkeit betrachtet, keinen bestimmten Sinn und keine volle Gültigkeit haben; e) dass er den von ihm vorgegebenen Zusammenhang jenes Gesetzes mit dem Triebe nach eigener Glückseligkeit, und dem Interesse für fremde Glückseligkeit zeige, ohne etwas Widersinniges darinn aufzunehmen, und zugleich darthue, wie aus dem Triebe nach eigener Glückseligkeit und dem Interesse für fremde Glückseligkeit durch Data der Erfahrung ein nothwendiges und allgemeines Gesetz (denn ein solches muss es doch seyn) gebildet werden könne.

VI

„Man muss, um nach dem von Kant aufgestellten Sittengesetze zu entscheiden, doch jederzeit zu Erfahrungserkenntnissen seine Zuflucht nehmen, welche die subjektiven Eigenschaften und Bedingungen der menschlichen Natur, das Verhältniss der Dinge zu den Bedürfnissen,

niſſen, Trieben, und der Glückſeligkeit der Menſchen, die Verhältniſſe der Menſchen ſelbſt gegen einander im auſser geſellſchaftlichen und im geſellſchaftlichen Zuſtande betreffen. Nicht genug, daſs das Geſetz uns gebietet, nur Maximen zu befolgen, von denen wir wollen können, daſs ſie allgemeine Geſetze werden, wir müſſen auch beſtimmte Gründe und Kriterien bekommen, um darnach einzuſehen, welche Maximen wir als allgemeine Geſetze wollen können. Solche Gründe und Kriterien aber liegen nur in der Sphäre der Erfahrung."

Dieſer Einwurf beruht ganz auf einem Misverſtändniſſe des von Kant aufgeſtellten oberſten Sittengeſetzes. Wenn dieſes Geſetz gebietet, nur nach ſolchen Maximen zu handeln, die wir auch zugleich als allgemeine Geſetze wollen können, ſo beruht dieſe Möglichkeit nicht auf einer Hinſicht auf die phyſiſche Erhaltung und Wohlfahrt der übrigen Menſchen und unſrer ſelbſt, ſondern lediglich auf der Hinſicht auf die innere Uebereinſtimmuug des vernünftigen Weſens mit ſich ſelbſt. Unſtreitig iſt es ein groſser Unterſchied, ob ich frage: a) ob eine Maxime, als allgemeines Geſetz gedacht, den Grundgeſetzen eines vernünftigen Weſens widerſtreite; oder b) ob, wenn eine Maxime als allgemeines Geſetz gedacht würde, man ſich zugleich denken

könne,

könne, dafs seine und der übrigen Menschen Wohlfahrt bestehe. Die erste Frage enthält das Kriterium des sittlichen Werthes, die zweyte das Kriterium der Tauglichkeit einer Handlung für den Zweck der Glückseligkeit; die erste ist von der letzten wesentlich verschieden, und erfordert eine Beantwortung, die von der letztern ganz unabhängig ist. Wenn das oberste Sittengesetz, nach Kant, gebietet, man solle nur Maximen befolgen, die man als allgemeine Gesetze wollen könne, so gebietet es keinesweges, bey seiner Selbstbestimmung im Handeln darauf zu sehen, dafs der Mensch und die Menschheit nach ihren physischen Bedürfnissen und Zwecken bestehen könne, (wovon erst in der moralischen Klugheitslehre die Rede seyn kann) sondern darauf, dafs es nicht den höchsten Gesetzen der Vernunft nach ihrem Verhältnisse zur Freyheit widerspreche, die Maxime, die man befolgt, als allgemeines Gesetz zu denken, oder zu wollen. Unterwerfen wir also der Kritik nach diesem Kriterium die Maxime: „ich darf jedes Versprechen willkührlich zurücknehmen, wenn es mein Vortheil fordert, und ich allen möglichen Schaden durch Klugheit vermeiden kann," so fragt sich nicht, ob, wenn diese Maxime allgemeines Gesetz würde, das Wohl der Einzelnen und des

Ganzen

Ganzen bestehen könnte; sondern: ob ein vernünftiges Wesen nicht in innern Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn es dieselbe als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen dächte, oder wollte, ob es nicht da zugleich bejahen und verneinen müsste. Niemand kann erweisen, dass die Menschheit nicht bestehen könnte, wenn jene Maxime allgemeines Gesetz würde, vielmehr lässt sich darthun, dass die Menschheit bey derselben, als allgemeiner Regel, obwohl minder bequem und ruhig, doch gewiss bestehen könnte. Allein das kann apodiktisch bewiesen werden, dass ein vernünftiges Wesen, blos in Hinsicht auf die Gesetze seiner Vernunft, nach ihrer Beziehung auf Freyheit, in Widerspruch mit sich selbst geriethe, wenn es jene Maxime als allgemeines Gesetz auch nur denken wollte.

Es ist also offenbar falsch, dass man, um das von Kant aufgestellte oberste Sittengesetz in gegebenen Fällen anzuwenden, die Entscheidungsgründe von der Erfahrung hernehmen müsste, denn durch diese wird sich immer nur beurtheilen lassen, ob man eine Maxime als allgemeines Gesetz ohne Nachtheil für die Einzelnen und das Ganze denken oder wollen könne, worauf es bey der Entscheidung über die blosse absolute Güte der Maxime gar nicht ankommt.

Kant

Digitized by Google

Kant wählt in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, um die Anwendung des obersten Sittengesetzes zu zeigen, einige Beyspiele von Pflichten gegen sich und andere. Man hat bemerkt, er habe bey diesen Beyspielen selbst zur Erfahrung seine Zuflucht nehmen müssen. Und in der That scheint es so, wenn man sich blos an den Ausdruck hält. Das erste Beyspiel ist vom Selbstmorde aus Lebensüberdruss hergenommen. „Die Maxime dessen, der sich aus Lebensüberdruss den Selbstmord erlaubt, ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bey seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es fragt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Naturgesetz werden könne. Da sieht man aber bald, dass eine Natur, deren Gesetz es wäre, durch dieselbe Empfindung, deren Bestimmung es ist, zur Beförderung des Lebens anzutreiben, das Leben selbst zu zerstören, ihr selbst widersprechen, und also nicht als Natur bestehen würde, mithin jene Maxime unmöglich als allgemeines Naturgesetz statt finden könne, und folglich dem obersten Prinzip aller Pflicht gänzlich widerstreite." — „Sehe man, sagt Herr Titel: wie schon zur Selbstliebe, also ins Empirische eingeleitet wird. Und Widerspruch wäre es dann nicht einmal, Leben (dem Menschen zum Glück) und

Tod

Tod (als das einzig mögliche Mittel wider Leiden) befördern.“ Der Tadel ist, wie mir scheint, nicht ungegründet; vielleicht, dass der Begriff: Natur den tiefsinnigen Verfasser der Grundlegung verführte, eine seinen Grundsätzen nicht entsprechende Richtung zu nehmen. Was er gegen den Selbstmord anführt, beweiset die physische Naturwidrigkeit der Maxime, und passt eben sowohl auf den (nicht freyen) Selbstmörder aus Melancholie, dann auf den mit vollkommener Freyheit handelnden Selbstmörder, wenn man seine Handlung nach mechanischen Gesetzen beurtheilt. Es ist aber nicht die Rede vom Verhältnisse der Handlungen zu Naturgesetzen, sondern von ihrem sittlichen Gehalte, nicht die Frage, ob sich die Maxime des Selbstmörders mit der Erhaltung und dem Bestehen der Menschheit vertrage, ob es sich nicht widerspreche, einen Trieb gegen ihn selbst zu kehren, (welches nicht einmal der Fall ist) sondern ob die Maxime des Selbstmörders nicht der Form der Vernunft, und dem daraus entspringenden Bewusstseyn eines vernünftig-sinnlichen Wesens, wiefern es vernünftig ist, widerspreche. Da zeigt sich dann ohne Schwierigkeit, dass die Maxime: man dürfe, wegen des Triebes nach Vergnügen, den Entschluss fassen, sein Daseyn als eines vernünftig denkenden und wollenden Wesens abzukürzen, der Form der Vernunft widerspricht, und

als

als allgemeines Gesetz für alle vernünftige Wesen, durch einen vernünftigen Willen gegeben, nicht gedacht werden kann. Gar nicht mehr vernünftig denken und wollen, um selbst eines Uebermaafses von unangenehmen Gefühlen entledigt zu werden, um den Preis des Verlustes seiner vernünftigen Existenz zugleich sich vom Schmerze befreyen, ist innerlich unmöglich für ein Wesen, welches beym Bewufstseyn seiner Vernunft ist, und läfst sich eben deshalb als allgemeines Gesetz nicht denken. *)

Das

*) Ich denke mir hier, wie man sieht, einen Selbstmörder, der den Tod für Vernichtung hält. Allein, wenn auch ein Selbstmörder eine Fortdauer nach dem Tode annimmt, und wie er sich auch diese Fortdauer denke, so ergiebt sich doch die Immoralität seiner Maxime nach demselben Prinzip, nur dafs derjenige Selbstmörder, welcher von einer Fortdauer nach dem Tode unter der Regierung eines heiligen, weisen und allmächtigen Gottes überzeugt ist, noch verantwortlicher ist, als jener, der den Tod für Vernichtung ansieht. Die Frage wegen der Moralität des Selbstmords ist im Allgemeinen unabhängig von der Ueberzeugung von einer Fortdauer nach dem Tode; allein, je nachdem ein Mensch den Tod aus diesem oder jenem Gesichtspunkte ansieht, hat die Immoralität dieser Handlung Grade, deren höchster sich bey dem Selbstmorde dessen findet, der, vollkommen überzeugt von dem Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit, und moralischen

Das zweyte Beyſpiel Kants iſt hergenommen von demjenigen, der Geld borgt, indem er zugleich weiſs, daſs er es nicht wird bezahlen können. Seine Maxime iſt: wenn ich mich in Geldnoth zu befinden glaube, ſo will ich Geld borgen, und verſprechen, es zu bezahlen, ob ich gleich weiſs, es werde niemals geſchehen. „Nun iſt, ſagt Kant: dieſes Prinzip der Selbſtliebe, oder der eigenen Zuträglichkeit, mit meinem ganzen künftigen Wohlbefinden vielleicht wohl zu vereinigen, allein, jetzt iſt die Frage: ob es recht ſey? Ich verwandle alſo die Zumuthung der Selbſtliebe in ein allgemeines Geſetz, und richte die Frage ſo ein: wie es dann ſtehen würde, wenn meine Maxime ein allgemeines Geſetz würde. Da ſehe ich nun ſogleich, daſs ſie niemals als allgemeines Naturgeſetz gelten und mit ſich ſelbſt zuſammenſtimmen könne, ſondern ſich nothwendig widerſprechen müſſe. Denn die Allgemeinheit eines Geſetzes, daſs jeder, nachdem er in Noth zu ſeyn glaubt, verſprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorſatz, es nicht zu halten, würde das Verſprechen, und den Zweck, den man damit haben mag, ſelbſt unmöglich machen, indem niemand glauben würde, daſs ihm etwas verſprochen ſey, ſondern über alle ſolche Aeuſserung, als eitles Vorgeben lachen würde.“

Nicht

ſchen Beſtimmung des Menſchen, dennoch willkührlich ſein Leben abkürzt.

„Nicht wahr alſo, ruft hier Herr Titel: aus den Folgen doch (empiriſch) wird zuletzt alles entſchieden.“ Und ich kann nicht leugnen, daſs er zu dieſem Einwurfe nach dem Ausdrucke des Kantiſchen Beweiſes berechtigt iſt, denn aus ſelbigem folgt blos, daſs, wenn es allgemeine Maxime würde, zu verſprechen, mit dem Vorſatze, nicht zu halten, niemand durch Verſprechen ſeinen Zweck erreichen könnte, Verſprechungen alſo ohne Wirkung wären; dieſs entſcheidet aber nicht über die Immoralität der Handlung eines falſchen Verſprechens, welche davon ganz unabhängig iſt, daſs in einem Syſtem von Weſen, wo es allgemeines Geſetz wäre, daſs man verſprechen dürfe, mit dem Vorſatze, nicht zu halten, Verſprechungen eigentlich gar nicht Statt finden könnten, ein Fall, der ſich am Ende auch gedenken lieſse, ſo daſs ein ſolches Syſtem von Weſen ſehr wohl beſtünde, indem nur keiner ſich auf ein Verſprechen eines Andern verlieſse. Das Unmoraliſche der Maxime, man dürfe verſprechen, mit dem Vorſatze, nicht zu halten, wird lediglich erkannt durch das Verhältniſs dieſer Maxime zu der Form der Vernunft, und dem daraus entſpringenden Bewuſstſeyn eines vernünftig-ſinnlichen Weſens, wiefern es vernünftig iſt. Die Maxime nämlich: man dürfe verſprechen, mit dem Vorſatze, nicht zu halten,

kann als allgemeines Gesetz nicht gedacht werden, weil in ihr und durch sie ein vernünftiges Wesen zum blossen Mittel herabgewürdigt wird, wie es bey jeder Unwahrheit geschieht, die ich absichtlich meinen Mitwesen mittheile. Dieſs erkennen wir aber, ohne den Grund der Entscheidung von der Erfahrung herzunehmen, erkennen es blos durch das Bewuſstseyn unſers Vernunftvermögens.

Das dritte Beyspiel betrifft die Pflicht seine Talente zu bilden. „Derjenige, sagt Kant, welcher darüber nachdenkt, ob die Maxime, nach welcher ein Mensch, um Vergnügen zu erwerben, seine Naturgaben verwahrlosst, mit der Pflicht übereinstimme, sieht, daſs zwar eine Natur nach einem solchen allgemeinen Gesetze immer noch bestehen könne; allein er kann unmöglich wollen, daſs dieſses ein allgemeines Naturgesetz werde, oder als ein solches in uns durch Naturinstinkt gelegt sey. Denn als ein vernünftiges Wesen will er nothwendig, daſs alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley möglichen Absichten dienlich sind. „Absichten! ruft hier Herr Titel nicht ohne gegründete Verwunderung aus: allerley mögliche Absichten! Wie konnte Hr. Kant dieſs schreiben, ohne seinen kategorischen, von allen

allen Abſichten unabhängigen Imperativ, ſein reines Vernunftgeſetz, ſein abſolutes Geboth, ganz zu vergeſſen? das ohne irgend eine andre, durch ein gewiſſes Verhalten zu erreichende Abſicht, als Bedingung, zum Grunde zu legen, dieſes Verhalten unmittelbar gebiethet.“ In der That giebt Kant, wenn man ſich an ſeinen Ausdruck hält, das eigennützige Intereſſe an, welches jeder Menſch für die Bildung ſeiner Talente haben muſs, anſtatt, in Gemäſsheit ſeines oberſten Prinzips, den ächten Grund der Pflicht zu beſtimmen, daſſelbe zu thun. Der letzte Grund der Pflicht, jedem ſeiner Talente eine zweckmäſsige Kultur zu geben, liegt lediglich im Bewuſstſeyn unſers Vernunftvermögens, und der daraus folgenden Würde unſerer Natur. Talente ſind Mittel, dem reinen Geſetze der Vernunft gemäſs in der wirklichen Welt zu wirken und zu handeln; ſo wie wir aber das thun ſollen, ſollen wir auch jene Mittel möglichſt vervollkommnen, und derjenige, welcher dieſs verſäumt, um an angenehmen Empfindungen zu gewinnen, ordnet offenbar in der Maxime, mit welcher er es ſich erlaubt hält, ſeine Vernunft der Sinnlichkeit unter.

Das vierte Beyſpiel betrifft die Pflicht der thätigen Menſchenliebe. „Ob es gleich möglich

ist, sagt Kant, dass nach jener Maxime ein allgemeines Naturgesetz wohl bestehen könnte, so ist es doch unmöglich, zu wollen, dass ein solches Prinzip, als Naturgesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlösse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche eräugnen können, wo er anderer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er, durch ein solches aus seinem eignen Willen entsprungenes Naturgesetz, sich selbst alle Hoffnung des Beystandes, den er sich wünscht, rauben würde." Auch hier hat, wenn ich mich nicht selbst auf eine mir unbegreifliche Weise täusche, der tiefsinnige Verfasser der Grundlegung nichts weiter als das eigennützige Interesse bewiesen, welches den Menschen antreiben kann wohl zu thun. Allein die Pflicht, wohl zu thun, von der allein hier eigentlich die Rede ist, hängt mit jenem Interesse gar nicht zusammen. Sie folgt lediglich aus dem Bewusstseyn der Vernunft, als obersten, selbstständiger und selbst genugsamer Beherrscherinn aller der Freyheit untergeordneten Kräfte der menschlichen Natur, und der damit verknüpften unbedingten Schätzung des Menschen, als eines vernünftigen Wesens. Und nach demselben Grunde muss auch die Ausübung dieser Pflicht gegen

ver-

verſchiedene Individuen, müſſen das Maaſs und die Grade beſtimmt werden, in welchen ſie auszuüben iſt. So wie Kant in der angeführten Stelle den Beweis für die Pflicht wohl zu thun, (dem Ausdrucke nach) geführt hat, müſste man von mehrern der Wohlthat Bedürftigen den auswählen, durch deſſen Unterſtützung man die wahrſcheinlichſte Hoffnung gewönne, im Falle der Noth, wieder unterſtützt zu werden, dieſem wäre man verbunden, am thätigſten Hülfe zu leiſten. Dieſs erforderte auch allerdings die (bloſse) Klugheit. Allein nach Kants eigenem Prinzip, welches er auf eine kaum erklärbare Weiſe hier ſelbſt verlaſſen, verdient unter mehrern Nothleidenden der den Vorzug, von welchem man überzeugt iſt, daſs er durch Freyheit die gröſste Fertigkeit erworben, ſeine Freyheit nach reinen Vernunftgeſetzen zu beſtimmen, und ſeine urſprüngliche Würde als Menſch dadurch erhöhet, oder, welches daſſelbe, ſich das meiſte Verdienſt erworben hat.

Ich habe mir die Kritik der von Kant angeführten Beyſpiele um ſo füglicher erlauben zu dürfen geglaubt, da ſo viele ſeiner Gegner ſein Moralprinzip nicht ohne Schein deshalb für nichtig erklären, weil er ſelbſt bey der Anwendung deſſelben zu dem Prinzip der Klugheit und äuſsern Zweckmäſsigkeit der Handlungen ſeine Zuflucht

Zuflucht nehmen müſſen. Ob und in wiefern es alſo wahr oder unwahr ſey, wenn z. B. der bereits angeführte Herr Titel ſagt: „Alſo, wenn „Herr Kant ſeinem oberſten Prinzip der Sittlich„keit nur die mindeſte Anwendbarkeit geben „wollte, muſste er doch ſelbſt nun Abſichten und „Folgen, und Bedürfniſſe des Menſchen mit in „Anſchlag bringen, und dieſs alles aus der Er„fahrungswelt herbey führen.“ Läſst ſich, wie ich glaube, aus der von mir verſuchten ächt moraliſchen Entſcheidung derſelben Beyſpiele hinlänglich abnehmen, und begreifen, daſs man nicht nöthig hat, mit Herrn Titel auszurufen: „Was kann doch eine leere Formel helfen, der „man ein rein vernünftiges Anſehen zu geben „ſucht, die aber zum Gebrauch durchaus un„tauglich iſt, wofern man ihr nicht Erfahrungs„materialien unterlegt?“

VII.

„Wenn das von Kant aufgeſtellte oberſte Sittengeſetz ſo unbedingt und uneingeſchränkt verbinden ſollte, als er es behauptet, ſo müſste ſeine verbindende Kraft einem Jeden ſogleich mit voller Evidenz einleuchten. Allein ſo wie es beſchaffen iſt, und ſich zu der Sinnlichkeit, Freyheit und den übrigen Bedingungen der menſchlichen Natur verhält, müſſen einem Jeden, welcher

cher frey und unbefangen darüber nachdenkt, Zweifel gegen die Nothwendigkeit und Uneingeschränktheit seiner verbindenden Kraft aufstofsen, die sich, wenn auch schwächer, doch nicht heben lassen.

a) Da die ganze verbindende Kraft des Kantischen obersten Sittengesetzes auf dem Begriffe der blofsen Vernunft beruht, so begründet sie in der That eine blinde Nothwendigkeit.

b) Ein Gesetz gültig für die Handlungen eines aus mannigfaltigen Vermögen zusammengesetzten, und in mannigfaltigen unveränderlichen Verhältnissen lebenden Wesens mufs gebildet seyn, gemäfs der Natur aller seiner mannigfaltigen Vermögen und mit Hinsicht auf seine mannigfaltigen Verhältnisse; es kann also kein reines Vernunftgesetz seyn.

c) Da es alle Hinsicht auf Glückseligkeit verbiethet, ist es naturwidrig; seine Forderung, die einen Gegenstand hat, der unmöglich ist, ermangelt aller Gültigkeit.

d) Man

Digitized by Google

d) Man kann, wie Kant ſelbſt geſteht, nie gewiſs ſeyn, daſs man es ausgeübt habe, ja nicht einmal, ob man es in irgend einem Falle könne.

e) Ein endliches Weſen kann, wie Kant ſelbſt behauptet, ſeinen Forderungen nie ganz Genüge leiſten."

Das Scheinbare, welches ganz unleugbar dieſe Zweifel mit ſich führen, muſs mich entſchuldigen, wenn ich ſie mit einiger Ausführlichkeit prüfe.

Das oberſte Sittengeſetz, welches Kant aus der reinen praktiſchen Vernunft herleitet, wird durch ſich ſelbſt vollkommen verſtanden, und mit dem Verſtändniſſe deſſelben iſt nothwendig auch die Anerkennung ſeiner Gültigkeit verbunden. Nur dann wird die Anerkennung derſelben gehindert, wenn man unſtatthafte Forderungen an daſſelbe macht, oder mit der Anerkennung ſeiner Gültigkeit gewiſſe Thatſachen nicht vereinigen zu können glaubt, die ſich doch ſehr wohl damit vereinigen laſſen.

a) Man verſteht ſich unſtreitig ſelbſt nicht, weiſs nicht, was man will, wenn man fordert, es ſolle

ſolle das oberſte Sittengeſetz durch höhere praktiſche Sätze begriffen werden können, und, weil dieſs unmöglich, die Nothwendigkeit, die es begründet, eine blinde nennt. Das oberſte Sittengeſetz kann ſeiner Natur nach nicht durch einen praktiſchen Satz begriffen werden, der höher wäre, als daſſelbe. Allein allerdings läſst ſich das Kantiſche Sittengeſetz, unerachtet es das oberſte praktiſche iſt, durch Analyſe des Begriffs vernünftiger Weſen theoretiſch begreiflich machen, begreiflich machen durch Angabe ſeiner Beziehung auf die oberſten Grundgeſetze alles Denkens, über welche hinaus dann aber natürlich unſer Vorſtellungsvermögen nicht reicht. Dieſs geſchieht, indem man zeigt, daſs ein vernünftiges Weſen ſich ſelbſt widerſprechen müſste, wenn es nicht die Allein- und Oberherrſchaft jenes Geſetzes anerkennte. Wenn alſo gefragt wird: warum ſoll ich nur nach ſolchen Maximen handeln, die ich als allgemeine Geſetze unter den vernünftigen Weſen wollen kann, oder, warum ſoll ich nur nach ſolchen Maximen handeln, in denen das vernünftige Weſen als Zweck an ſich vorgeſtellt wird, ſo iſt die Antwort, weil ich die vernünftigen Weſen als Zweck an ſich anſehen muſs; *) fragt man, warum muſs ich die vernünf-

*) Dieſe Nothwendigkeit iſt theoretiſch; deshalb wird ſie durch ein: muſs ausgedrückt.

nünftigen Weſen als Zweck an ſich anſehen, ſo ergiebt ſich, weil ſie vernünftige ſind, d. h. höchſte Grundgeſetze alles Denkens haben, denen an und für ſich eine nothwendige Beziehung auf Freyheit zukommt, fragt man, warum muſs ich ſolche Weſen als Zweck an ſich anſehen, ſo iſt keine andere Antwort möglich, als: weil ich auſſerdem mir ſelbſt widerſpräche, weil ich mein Bewuſstſeyn aufhübe, fragt man endlich, warum ſoll ich dieſer nothwendigen Ueberzeugung von den vernünftigen Weſen als Zweck an ſich durchaus gemäſs handeln, ſo iſt wieder keine andere Antwort möglich, als die: weil es widerſinnig wäre, wenn mein Wille nicht mit meiner Einſicht übereinſtimmte; der wollende Menſch kann nur das Vorgeſtellte wollen, er ſelbſt iſt aber auch zugleich der vorſtellende Menſch, der ſich das zu wollende, als dieſes, durch Vernunft vorſtellt; daſs der wollende Menſch das nicht wolle, was der vorſtellende als zu wollend für nothwendig erklärt, widerſpricht ſich ſelbſt. Und über dieſen Punkt kann keine Philoſophie hinaus. Alſo kommt man, dürfte man fragen: am Ende mit aller Pflicht blos auf innere Einſtimmigkeit des Menſchen zurück? Nicht anders. Conſtare ſibi (das ſibi nur wohl verſtanden!) iſt und bleibt der letzte vorſtellbare Grund aller Pflicht, und aller reinen Güte des Willens.

Eine

Eine moraliſche Nothwendigkeit, gegründet in den letzten Grundgeſetzen der Vernunft, kann deshalb keine blinde Nothwendigkeit genannt werden, weil wir über die Grundgeſetze der Vernunft nicht hinaus reichen können, und nichts iſt thörichter, als wenn ſich zuweilen Gegner der Kantiſchen Sittenphiloſophie den Vorwurf gegen ſie erlauben: „man komme dabey immer nur auf Vernunft, und wieder Vernunft zurück.“ Ein endliches vorſtellendes Weſen kann keiner feſteren und gegründeteren Einſicht fähig ſeyn, als einer ſolchen, die mit Nothwendigkeit aus den Grundgeſetzen ſeines Vorſtellungsvermögens folgt; ein endliches wollendes Weſen kann keiner vollkommnern gegründeteren und für ſein ganzes Bewuſtſeyn befriedigenderen Form des Wollens fähig ſeyn, als einer ſolchen, die aus dem Verhältniſſe der Grundgeſetze ſeines vernünftigen Vorſtellungsvermögens zu ſeiner Freyheit, ohne alle weitere Rückſicht, mit Nothwendigkeit folgt. So wie es von nichts ſo unmittelbar überzeugt ſeyn kann, als von den höchſten Grundgeſetzen ſeines vorſtellenden Weſens, die zu ſeinem unwandelbar beharrenden Selbſt gehören, und durch ſich ſelbſt vor ihm verſtanden werden, ſo wie nichts für daſſelbe einen vollern und tiefern Sinn haben kann, als dieſe Grundgeſetze ſelbſt, welche die Sphäre alles Vorſtellbaren für

daſ,

daſſelbe beſtimmen, und alles Verſtehen des Verſtändlichen, alles Begreifen des Begreiflichen möglich machen; ſo kann auch die moraliſche Nothwendigkeit, welche aus dem Verhältniſſe der Grundgeſetze ſeines vernünftigen Vorſtellungsvermögens zu ſeiner Freyheit, ohne alle weitere Rückſicht, folgt, keine blinde Nothwendigkeit für daſſelbe ſeyn, vielmehr eine vollkommen zu verſtehende und zu begreifende Nothwendigkeit. *)

b) Wenn man gegen die ſtreng verbindende Kraft des von Kant aufgeſtellten oberſten Sittengeſetzes einwendet, „ein Geſetz, gültig für die Handlungen eines aus mannigfaltigen Vermögen zuſammengeſetzten und in mannigfaltigen Verhältniſſen lebenden Weſens müſſe gebildet ſeyn, gemäls der Natur aller ſeiner mannigfaltigen Vermögen und mit Hinſicht auf ſeine mannig-

*) Nach dieſer Auseinanderſetzung wird man ſich hoffentlich nicht durch Tiraden täuſchen laſſen, wie die folgende des Herrn Titel: „Am Ende wird ſichs zeigen, ob durch dieſen Weg, nachdem man lange und mühſam, ohne durch Erfahrung ſich leiten zu laſſen, in der Verſtandeswelt nach einem Prinzip der Sittlichkeit herumgehaſcht, für ſicher beſtimmte Erkenntniſs der Pflichten nun mehr gewonnen werde, als eben ſo viel: „Pflicht iſt Pflicht; und weil es Pflicht iſt, darum iſt es Pflicht.“

mannigfaltigen Verhältniſſe, könne alſo kein Geſetz der reinen Vernunft ſeyn; ſo iſt man durch die falſche Vorausſetzung verführt, als ob das moraliſche Geſetz zugleich uns eine zureichende Anweiſung geben könne und müſſe, in Beziehung auf Glückſeligkeit, vollkommen zweckmäſsig zu handeln. Allein das moraliſche Geſetz hat es blos mit dem Willen zu thun, enthält blos das praktiſche Prinzip, durch deſſen Befolgung unſer Wille den Charakter abſoluter Güte gewinnt. Dieſes Prinzip nun kann nur in reiner Vernunft gegründet ſeyn. Indem es aber die Form eines an ſich guten Willens beſtimmt, ſchlieſst es dadurch die Regeln für zweckmäſsige Befriedigung der mit dem Leben verknüpften Bedürfniſſe und Triebe nicht aus; Regeln, die allerdings nicht aus reiner Vernunft entſpringen, ſondern in Gemäſsheit aller Vermögen unſerer Natur und mit Hinſicht auf unſere mannigfaltigen Verhältniſſe gebildet werden müſſen. *)

Ueber-

*) Auf dieſelbe Art läſst ſich auch der Einwurf heben: „Das Kantiſche Geſetz ſey nur für reine Intelligenzen, aber der Menſch habe hienieden noch keine reine Vernunft, und könne nie als blos reines Vernunftweſen betrachtet werden; es ſey kein Geſetz für ihn.“ Herr Schmid erwiedert darauf ſehr treffend: (Moralphil. N. A. 219.) „Freylich iſt der Menſch kein reines Vernunftweſen, weder hienieden, noch auch künftig wird er, oder irgend ein ſinnli-

Ueberhaupt aber ist es sonderbar, bestimmen zu wollen, wie ein moralisches Gesetz gebildet werden müsse, da man blos aussagen kann, wie es da ist. Hat man wohl je daran gedacht, angeben zu wollen, wie die obersten Gesetze alles Denkens gebildet werden müssen.

c) Wenn man gegen die verbindende Kraft des von Kant aufgestellten Moralgesetzes einwendet: „Da es alle Hinsicht auf Glückseligkeit verbiethet, sey es naturwidrig, seine Forderungen, die einen unmöglichen Gegenstand haben, ermangeln aller Gültigkeit," setzt man, aller Wahrheit zuwider, voraus, nach jenem Moralgesetze sey es verbothen, nach Glückseligkeit zu streben, und durch Handlungen dieselbe zu beabsichtigen, ein Verboth, welches allerdings naturwidrig und demnach auch ganz ungültig seyn würde. Allein das Moralgesetz zielt auf nichts weniger hin, als auf Unterdrückung des Triebes

sinnliches Wesen von Sinnlichkeit gänzlich unabhängig werden; denn Endlichkeit eines lebendigen Wesens schliesst die Bestimmbarkeit, d. i. die Sinnlichkeit seines Vorstellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögens schon in sich. Aber der Mensch soll und kann doch nach reinen Vernunftgesetzen, als vernünftiges Wesen handeln, und sich von dem Zwange sinnlicher Begierden allmählig losreissen. Die Sphäre seiner Tugend wird immer sinnlich bleiben, seine Tugend nie vollkommen werden."

Digitized by Google

Triebes nach Glückſeligkeit, vielmehr macht es Befriedigung deſſelben zur Pflicht, nur mit der Einſchränkung, daſs dieſelbe durch an ſich gutes Wollen beſtimmt und geleitet werde.

d) Wenn man gegen die verbindende Kraft des von Kant aufgeſtellten Moralgeſetzes einwendet: „es könne nicht uneingeſchränkt gelten, da man nach Kants eigenem Geſtändniſſe nie gewiſs ſeyn könne, daſs man es ausgeübt habe, ja nicht einmal wiſſen könne, ob es in irgend einem Falle möglich ſey," ſo erlaubt man ſich eine in der That ſehr unſtatthafte Folgerung. Daſs ich nicht gewiſs weiſs, ob ich jemals eine rein gute Willensbeſtimmung hervorgebracht habe, daſs ich nicht gewiſs weiſs, ob dieſs, nach den Verhältniſſen meiner jetzigen Exiſtenz, je möglich ſeyn werde, iſt Folge des Bewuſstſeyns meiner Schwäche, und der Leichtigkeit, mit welcher ſinnliche Antriebe und Reitze nur zu oft unter der Larve des Guten und Erlaubten, mich überraſchen können. Allein daraus folgt nicht, daſs das Geſetz nicht ſtreng verbinden könne, in welchem ja der Grund meines Mistrauens gegen mich ſelbſt nicht liegt.

e) Wenn man endlich einwendet: „ein Geſetz könne nicht uneingeſchränkt verbinden, von welchem man wiſſe, daſs ein endliches Weſen ſeinen

nen Gegenſtand nie ganz erreiche;“ ſo bedenkt man nicht, daſs alle Moralität eines endlichen Weſens, wie der Menſch iſt, wegfallen müſste, wenn es jemals dahin gelangte, daſs ſündigen für daſſelbe unmöglich wäre; eine Nothwendigkeit gut zu wollen in einem endlichen Weſen iſt widerſinnig. Das Sittengeſetz für ein endliches Weſen muſs alſo unerreichbar ſeyn, und ins Unendliche verweiſen. Daſs ich aber ins Unendliche fort nach der Erreichung eines unerreichbaren Geſetzes ſtrebe, iſt nichts weniger als widerſinnig, wenn ich mich nur damit ins Unendliche fort annähere.

VIII

Sehr unbedeutend iſt der Einwurf: „daſs man nach dem Kantiſchen Prinzip jederzeit ſeine Maxime allen vernünftigen Weſen zur Prüfung vorlegen müſſe, um ſie gültig zu finden, da dieſs aber unmöglich, könne mir auch jenes Geſetz nicht zur Richtſchnur in meinen Handlungen dienen.“ Es giebt nur eine Vernunft, die ſich in allen Individuen gleich iſt. Jedem vernünftigen Weſen iſt mit dem Bewuſstſeyn ſeiner eignen vernünftigen Natur die Idee aller vernünftigen Naturen, als ſolcher, gegeben. An dieſe Idee ſollen wir, nach dem moraliſchen Geſetze, jederzeit unſere Maxime halten, um uns dadurch der

reinen

reinen Vernünftigkeit unſerer Motiven, und der Unabhängigkeit derſelben von aller Selbſtliebe zu verſichern.

VIII

„Es iſt gefährlich, die Kantiſche Formel für das oberſte Sittengeſetz auszugeben. Selbſtliebe und Leidenſchaft verleiten uns nur zu oft, Maximen unſerer Handlungen, die offenbar unmoraliſch ſind, für allgemein gültig zu halten, und zahlloſe Laſterhafte und Uebelthäter bilden ſich nur zu feſt ein, daſs die Maxime, nach der ſie handeln, allgemeines Geſetz werden könne. Frage man manchen intoleranten Bonzen, welcher ſeinen Mitmenſchen der Meynung wegen verfolgt, er wird ſich ebenfalls darauf berufen, daſs er wollen könne, ſeine Maxime ſolle ein allgemeines Geſetz werden."

Auf dieſen Einwurf, der des Scheines von Wahrheit nicht ermangelt, erwiedre ich folgendes: a) Es läſst ſich ſehr wohl unterſcheiden, ob ich, hingeriſſen von Selbſtliebe und Leidenſchaft, von gewiſſen Maximen, nach denen zu handeln ich mir erlaube, leichtſinnig denke, „es möge meinetwegen jeder auch nach ſolchen handeln," oder ob meine Achtung für Vernunft mich beſtimmt, gewiſſe Maximen als allgemeine Ge-

ſetze zu wollen. *) Im erſten Falle täuſche ich mich ſelbſt, oder ſuche wenigſtens mich ſelbſt zu täuſchen, während die Vernunft mit nicht zu übertäubender Stimme meine Maxime und mein durch Beſtechung der Leidenſchaft verfälſchtes Urtheil verdammt. Im zweyten Falle bin ich der Güte meiner Willensbeſtimmung ſicher, und meine aus ſolchen Maximen hervorgehenden Handlungen ſind gut, mögen ſie nun übrigens Folgen haben, welche es auch ſeyen. Das vernünftig-ſinnliche Weſen kann ſich auch gewiſs nur auf einen Augenblick täuſchen; ſo unwiderſtehlich dringt ſich ihm in jedem Falle das Kriterium

*) Dieſer Gedanke iſt der Ausdruck der Verzweiflung an der Stärke ſeiner Tugendkraft, wodurch man zugleich ſeine Uebelthat zu beſchönigen wähnt. So, wenn ich, entflammt von Rachgier, den Entſchluſs faſſe, meinen Mitmenſchen, der mich beleidigte, unglücklich zu machen, und in dieſem Augenblicke denke, ich hätte nichts dawider, wenn unter denſelben Umſtänden jeder ſo handelte, ſo drücke ich damit keineswegs ein wahres Wollen von mir aus, ich geſtehe mir nur zu, daſs ich dem höchſten Grade der Leidenſchaft nachgegeben, und ſetze voraus, daſs in demſelben Falle die meiſten Menſchen derſelben Schwäche unterliegen würden. Indeſſen will ich nicht in Abrede ſeyn, daſs nicht bey manchen Menſchen in manchen Fällen derſelbe Gedanke einen wahrhaft frevelhaften Sinn habe, nämlich den: daſs man eher alle Moralität aufgehoben und vernichtet wünſchte, ehe man ſeine Leidenſchaft unbefriedigt lieſse. So verdammlich der Gedanke in jedem Sinne iſt, ſo wird doch der ſchärfere Forſcher des menſchlichen Herzens nicht unbemerkt laſſen, daſs ihm eigentlich, obwohl dunkel, die Anerkennung des moraliſchen Geſetzes zum Grunde liegt.

Digitized by Google

terium auf, nach welchem es über den Werth ſeiner Willensbeſtimmungen urtheilen muſs. b) Wenn ein Menſch aus reiner Achtung für Vernunft eine gewiſſe Maxime als allgemeines Geſetz will, ſo iſt ſein Wollen dieſer Maxime, und ſind die durch ſie veranlaſsten Handlungen gut, möge nun übrigens die Maxime für ſein eigenes, oder Anderer, oder Aller Wohl auch noch ſo gefahrlich und nachtheilig ſeyn. Nämlich das, was eigentlich ein Wollen gut macht, iſt die bloſe Richtung des Willens auf Allgemeinheit, die bloſse Haltung der Maxime an die Idee aller vernünftigen Weſen. Iſt dieſe Richtung und Haltung redlich und rein geſchehen, ſo hat die unter derſelben erfolgte Handlung abſoluten ſittlichen Werth. Allein dieſelbe Maxime kann und muſs auch beurtheilt werden, in Beziehung auf äuſere Zwecke, welche durch die Vernunft zu verfolgen und zu befördern gebothen iſt, und den beſondern Zweck, welchen das Weſen in einem gegebenen Falle dadurch zu erreichen denkt. In dieſer Beziehung kann die Maxime unnütz, ja wohl ſchädlich erfunden werden, unerachtet das Wollen derſelben an ſich gut iſt. Die Güte deſſelben iſt von der mehrern oder wenigern Zweckmäſsigkeit derſelben unabhängig. Folgende Beyſpiele erläutern die Sache: Cajus verfolgt Mitmenſchen, welche unrichtige Begriffe von

Gott hegen, um ſie zu beſtimmen, dieſelben gegen richtigere aufzugeben, mit der innigen Ueberzeugung, die Maxime, die er verfolgt, könne allgemeines Geſetz werden, und der feſten Vorſtellung der vernünftigen Weſen, als Zwecke an ſich; Titius entmannt ſich, um die Reitze der Sinnlichkeit zu vernichten, die ihm die Ausübung der Tugend ſo ſehr erſchweren, in derſelben Ueberzeugung und mit derſelben Vorſtellung; Sempronius ermordet ſich, weil er ſich nicht Seelenſtärke genug zutraut, eine Handlung zu unterlaſſen, die unendlich viele Menſchen unglücklich machen würde, mit der innigen Ueberzeugung, die Maxime könne allgemeines Geſetz werden: „du ſollſt dich eher ermorden, ehe du auch nur die Möglichkeit zulieſeſt, eine Handlung zu begehen, durch die unendlich viele Menſchen unglücklich würden," und mit der feſten Vorſtellung der vernünftigen Weſen, als Zwecke an ſich. Alle drey Handlungen ſind nach dem abſoluten Werthe des Wollens gut, allein ihre Maximen ſind eben ſo gewiſs, geprüft nach Geſetzen der Urtheilskraft und Zweckmäſsigkeit, verwerflich. Haben Cajus, Titius, Sempronius, die Bildung ihrer Urtheilskraft wiſſentlich und abſichtlich verſäumt, ſo iſt dieſe Verſäumung eine moraliſch-böſe Handlungsweiſe. Nichts deſto weniger aber ſind diejenigen Willensbeſtimmungen

Digitized by Google

gen gut, welche ſie in ihrer durch jene Verſäumung der Kultur bewirkten Begrenzung, bey der beſten Ueberzeugung ausüben.

Täuſche ich mich nicht, ſo hat dieſe Anſicht der Sache etwas tröſtliches für den Betrachter der menſchlichen Handlungen; ſie ſöhnt ihn wieder mit der Menſchheit aus, wenn er allenthalben beynahe nur Bosheit, nirgends Güte zu finden geglaubt hatte. Und vielleicht laſſen ſich nach dieſer Vorſtellungsart für die Geſchichte der ſittlichen Bildung unſers Geſchlechts ganz andre Reſultate ziehen, als gewöhnlich geſchieht. Zahlloſe Menſchen, die uns als Böſewichter erſcheinen, wenn wir über die Moralität ihrer Handlungen nur nach Kriterien der Zweckmäſsigkeit entſcheiden, und das dem Wollen anrechnen, was Folge von Begrenzung der Einſicht, Stumpfheit und falſcher Richtung der Urtheilskraft war, werden uns Achtung abdringen, und gerechten Anſpruch auf unſre Ehrenrettung machen, wenn wir über der intellektuellen Schlechtheit ihrer Ueberzeugungen und Anſichten nicht die Güte ihrer Willensbeſtimmungen an und für ſich überſehen. Was von Einzelnen in dieſer Hinſicht gilt, gilt auch von Geſellſchaften und Bürgern. *)

Wenn

*) Man wende dieſes an auf religiöſe Intoleranz und Verfolgung

Wenn nach dem oberſten Sittengeſetze, welches Kant in der Vernunft entdeckt hat, ſich die Pflicht nicht erweiſen lieſse, ſein Erkenntniſsvermögen und ſeine Urtheilskraft zu vervollkommnen, und in jedem Falle nach der geprüfteſten Ueberzeugung zu handeln, ſo würde man es mit gutem Grunde für gefährlich halten, d. h. man würde mit Recht von ihm behaupten, daſs der Menſch ſich nach demſelben befugt glauben müſſe, es beym guten Willen bewenden zu laſſen, ohne Verbindlichkeit, durch die zweckmäſsigſte Anwendung des Erkenntniſsvermögens demſelben den angemeſſenſten Einfluſs und die möglichſte Geltung zu ertheilen, und daſs dadurch unausbleiblich für die Einzelnen und das Ganze der gröſste Nachtheil entſtehen würde. Allein, da jene Pflicht aus jenem Geſetze folgt, ſo

gung anders Denkender. Ich bin überzeugt, daſs es keinen Widerſpruch enthält, die Willensbeſtimmung, mit der ein Groſsinquiſitor einen Ketzer zum Scheiterhaufen verdammt, könne eine an ſich gute Willensbeſtimmung ſeyn. Und dieſs iſt mir um nichts paradoxer, als daſs in der That die Willensbeſtimmung, nach welcher mancher neuere Gottesgelehrter tolerant iſt, eine an ſich böſe Willensbeſtimmung ſeyn kann, (indem er es erwa nur thut, um beliebt und für aufgeklärt gehalten zu werden, da jener Groſsinquiſitor bey beſter Ueberzeugung und beſtem Willen mordet.) Jenen achte ich (ſeines Willens wegen), gehe ihm aber, aus Furcht vor ſeinem Verſtande, aus dem Wege; dieſen verachte ich, und gehe ihm auch aus dem Wege, aus Furcht vor ſeinem Willen.

Digitized by Google

ſo erhellet, daſs die Vernachläſſigung der Kultur der Urtheilskraft und des Erkenntniſsvermögens, und die Folgen davon jenem Geſetze nicht angerechnet werden können.

VIII.

„Wenn das von Kant aufgeſtellte oberſte Sittengeſetz wirklich urſprünglich in der Vernunft enthalten wäre, ſo würde es nicht erſt am Ende des achtzehnten Jahrhunderts entdeckt worden ſeyn, und es könnte nicht zahlloſe Menſchen geben, welche keine Ahndung davon haben, nicht ſo viele, die ſich von ſeiner Wahrheit ſelbſt bey dem ſchärfſten und redlichſten Studium der Kantiſchen Schriften nicht überzeugen können.“

Daſs das ächte Moralprinzip erſt zu Ende dieſes Jahrhunderts entdeckt worden, iſt in der That ein Gegenſtand des Erſtaunens; ein Räthſel, welches dadurch ſehr ſchlecht gelöſt wird, wenn man behaupten will, alle Verirrungen der Moralphiloſophen der ältern, mittlern und neuern Zeit haben vorhergehen müſſen, ehe das ächte Prinzip habe erfunden werden können. Allein das Unbegreifliche dieſer Thatſache hebt die Wahrheit des Prinzips ſelbſt nicht auf, welches in den Gemüthern der Menſchen von Anbeginn her ſtatt gefunden und gewirkt hat, ohne von den Philoſophen mit Wahrheit und Treue aufgefaſst

gefaſst zu werden. Der wahre Sinn und richtige Gebrauch des Satzes vom zureichenden Grunde iſt auch erſt von Kant entdeckt worden, nachdem alle Weltweiſen der vorigen Jahrhunderte die menſchliche Vernunft über denſelben misverſtanden hatten.

Ich beſchlieſse mit einigen Ideen über die Urſachen, warum die Ueberzeugung von der Wahrheit des von Kant entdeckten moraliſchen Geſetzes ſo mannigfaltigen Schwierigkeiten ausgeſetzt iſt.

1. Ueberhaupt iſt es für jeden Menſchen ein ſchweres Problem, das Geſetz der reinen praktiſchen Vernunft vollkommen beſtimmt aus dem Bewuſstſeyn zu entwickeln. Die Geſetze des Erkenntniſsvermögens und der Natur laſſen ſich weit leichter auffaſſen, da man, um ſie zu finden, nur das in ſeinem Gemüthe enthaltene Syſtem von Vorſtellungen in beſtimmter Form und Verknüpfung zu zergliedern braucht. Das moraliſche Geſetz ſtellt ſich nicht auf gleiche Weiſe in der Form unſerer Handlungen dar, deren keine es vollkommen ausdrückt. Die Vernunft hat es hier nur mit der Freyheit zu thun, für welche ſie eine gewiſſe ihr jederzeit mögliche Art der Selbſtbeſtimmung als nothwendig erklärt.

Digitized by Google

klärt. Sich aber das Verhältniſs der blofsen Vernunft zur Freyheit, ſich das blofse Sollen für ein vernünftiges Weſen beſtimmt und rein vorzuſtellen, erfordert ſchon eine beſondere Gabe des abgezogenen Denkens. Jeder Menſch wird ſich alſo weit leichter der beſtimmten Vorſtellung, z. B. des Satzes der urſachlichen Verknüpfung bemächtigen, als des moraliſchen Geſetzes, unerachtet er ſich der Wirkſamkeit von dieſem eben ſowohl bewuſst iſt, als der von jenem.

2. Bey unſern Willensbeſtimmungen konkurriren ſo mannigfaltige Triebfedern, und koaliſiren gleichſam die Einflüſſe derſelben ſo zuſammen, daſs es auch deshalb ſchwer fällt, das moraliſche Geſetz in ſeiner Beſtimmtheit und Reinheit aus dem Bewuſstſeyn hervor zu ziehen.

3. Für die Meiſten beynahe iſt die Illuſion unvermeidlich, die phyſiſche Nothwendigkeit gewiſſer Handlungsweiſen, mit der moraliſchen zu vermengen, und die Weiſe, wie der Menſch unter der Herrſchaft ſeiner Naturtriebe gewöhnlich zu handeln pflegt, für die einzig gültige Weiſe zu halten, wie er handeln ſoll.

4. Bey Vielen iſt die praktiſche Vernunft ſelbſt nicht hinlänglich entwickelt. Die Mög-

lich-

Digitized by Google

lichkeit aber, sich ihre reine Gesetzgebung vorzustellen, steht im Verhältnisse gegen ihre Entwickelung. Wer nur noch ein dunkles Bewusstseyn des reinen Vermögens seiner praktischen Vernunft besitzt, wem nur Gefühle das Daseyn derselben ankündigen, der ist in diesem Zustande unfähig, über das Sittengesetz bestimmte und deutliche Rechenschaft zu geben.

5. Viele Menschen ermangeln der Fähigkeit, sich die Handlungen ihrer reinen praktischen Vernunft vorzustellen, und die Vorstellung davon zur Beobachtung und Zergliederung fest zu halten. Dies findet selbst bey Menschen Statt, in denen die reine praktische Vernunft einen hohen Grad von Entwickelung erreichte.

In der That kann die praktische Vernunft in einem Menschen rein handeln, ohne dass doch derselbe Mensch fähig sey, sich ihre reine Handlungsweise an und für sich bestimmt und aus einander gesetzt vorzustellen. Die reine praktische Vernunft wirkt freylich allezeit in einem Menschen durch Vorstellung; allein: a) diese Vorstellung des Gesetzes kann so schnell seyn, dass, unerachtet Willensbestimmung dadurch veranlasst wird, doch keine Reflexion darüber möglich

lich ist; und b) überhaupt kann ein Mensch einer schnellen und zur Willensbestimmung zureichenden Vorstellung des Gesetzes fähig seyn, ohne es doch deutlich vorzustellen, und abgesondert in der Vorstellung festhalten zu können.

6. Heteronomische Prinzipien können, wenn sie sich der Ueberzeugung eines Menschen bemächtigen, ihn unfähig machen, sich das Gesetz der reinen praktischen Vernunft rein und deutlich vorzustellen. *)

7. Man kann sich nur der aus den höchsten Gesetzen der reinen praktischen Vernunft abgeleiteten angewandten Gesetze deutlich bewusst seyn, und doch des deutlichen Bewusstseyns von jenen ermangeln.

*) Derselbe Mensch kann aber dessen ungeachtet nach dem Gesetze der reinen praktischen Vernunft handeln.

Digitized by Google

V.

Die Anerkennung eines oberſten praktiſchen Geſetzes in der reinen Vernunft leitet zu vier Fragen, ohne deren befriedigende Beantwortung ein vernünftig-ſinnliches Weſen nicht mit ſich ſelbſt einig ſeyn kann.

1. Das unbedingte Gebiethen des ſittlichen Grundgeſetzes der Vernunft würde ganz widerſinnig ſeyn, wenn der Menſch nicht ein unbedingtes Vermögen beſäſse, jenes Geſetz auszuüben; das unbedingte Sollen, welches daſſelbe ausdrückt, ſchlieſst ein unbedingtes Können in ſich. — Es fragt ſich: Beſitzt der Menſch wirklich ein ſolches Vermögen?

2. Das oberſte Sittengeſetz muſs ein Ziel haben, welches ſchlechterdings nothwendig und allgemein gültig ſey, ein höchſtes, ohne alle weitere Beziehung, ſeiner ſelbſt wegen zu erſtrebendes Gut für die Vernunft. Welches iſt daſſelbe?

Digitized by Google

3. Damit das Sittengeſetz wirklich ausgeübt werde, muſs eine allgemein gültige, abſolut nothwendige Triebfeder zur Befolgung deſſelben, und der Erſtrebung des höchſten Gutes beſtimmen. Welche iſt dieſelbe?

4. Wenn das moraliſche Geſetz ohne alle Hinſicht auf Glückſeligkeit gebiethet; wie vereinigen wir unſre ſtrenge Verpflichtung durch daſſelbe, mit unſern rechtmäſsigen Anſprüchen auf Glückſeligkeit?

Digitized by Google

Erſter Abſchnitt.

Ueber die moraliſche Freyheit.

(Zu denen im erſten Bande S. 40 - 42. angeführten Schriften ſind noch hinzuzufügen: Herrn Prof. Cäſars Anmerkungen zu einem philoſophiſchen Gedichte von mir über die Freyheit in ſeinen Denkwürdigkeiten II. B. — L. A Heydenreich über die Freyheit. Erlangen, 1793.)

I.

Von der Freyheit überhaupt.

Freyheit eines Weſens iſt das Entgegengeſetzte der Gezwungenheit, oder der Beſtimmtheit durch mechaniſche Kauſſalität. Die Gezwungenheit eines Weſens iſt dasjenige Verhältniſs der Zuſtände ſeiner Kräfte, zu der allgemeinen urſachlichen Verknüpfung der Weltzuſtände, nach welchem es ihm unmöglich iſt, die entgegengeſetzten zu bewirken. Oder: die Gezwungenheit eines Weſens iſt die durch die allgemeine urſachliche Verknüpfung der Weltzuſtände beſtimmte Nothwendigkeit eines Weſens,

ſens, durch ſeine Kräfte Reihen von Urſachen und Wirkungen fortzuſetzen, die nicht von ihm angefangen worden ſind. Wir können alſo die Freyheit folgendermaaſsen erklären:

1.

Freyheit iſt das Vermögen eines Weſens, unabhängig von der allgemeinen urſachlichen Verknüpfung der Weltzuſtände, den vollſtändigen Grund des Anfangs eines Zuſtandes in ſich allein zu enthalten und durch ſich allein wirkſam zu machen.

Oder kürzer nach Kant:

Freyheit iſt das Vermögen, einen Zuſtand von ſelbſt anzufangen.

2.

Gezwungenheit und Freyheit ſind keine empiriſchen Vorſtellungen, ſondern Vorſtellungen a priori.

3.

Gezwungenheit iſt eine Vorſtellung, welche aus dem in der Natur der Sinnlichkeit und des Verſtandes urſprünglich gegründeten Satze der mechaniſchen Kauſſalität folgt. Und wiefern die-

dieſer Satz für die ganze Natur gilt, iſt Gezwungenheit ein Naturbegriff. Da er dieſs iſt, drückt er ein Prädikat eines erkennbaren Subjektes aus, wiefern es dieſs iſt, eines Subjektes alſo, welches im Kontexte der Naturordnung wirklich erſcheint, wiefern es erſcheint.

4.

Freyheit iſt eine Idee der Vernunft, welche aus dem in ihrem Weſen urſprünglich gegründeten Satze des Unbedingten folgt. Und wiefern die Vernunft mit dieſem Satze über die Sinnenwelt hinausgeht, drückt jene Idee einen übernatürlichen Gegenſtand aus, ein Prädikat, welches nur einem Subjekte, welches gar nicht im Kontexte der Naturordnung erſcheint, oder einem darinn erſcheinenden doch nur in ſofern, als es nicht darinn erſcheint, zukommen kann.

Als Vorſtellung a priori muſs die Vorſtellung der Freyheit entweder aus den bloſsen Formen der Sinnlichkeit, oder denen in der Natur der Sinnlichkeit und des reinen Verſtandes urſprünglich

lich gegründeten Grundsätzen, oder aus Prinzipien der Vernunft entspringen. a) Sie entspringt nicht aus den Formen der Sinnlichkeit, aus denen allein, überhaupt nur die Vorstellungen des Mannigfaltigen im Raume und der Zeit, des Mannigfaltigen aufser und nach einander, a priori folgen. b) Sie entspringt nicht aus den synthetischen Grundsätzen des reinen Verstandes für Naturerkenntnifs; denn diese enthalten nur die Bedingungen des Zusammenhangs alles erscheinenden Mannigfaltigen, wiefern es erscheint, und alles durch sie zu erkennende ist mechanischer Nothwendigkeit unterworfen. *) c) Schon die Idee des Unbedingten, die in der Vorstellung der Freyheit enthalten ist, kündigt ihren Ursprung durch Vernunft an, als welche allein das Vermögen für jene Idee in sich befafst. Die Vorstellung der Freyheit überhaupt ist folgendermaafsen in der Vernunft gegründet: **)

Die

*) Die Idee der Freyheit läfst sich keinesweges aus der blofsen Verknüpfung der Kategorien der Substanz und Kausalität herleiten; aus dieser Verknüpfung entspringt blos der Begriff einer Kraft, welcher das Verhältnis der Substanz zu den Accidenzen ausdrückt, wiefern sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält. In diesem Begriffe aber liegt nicht das Merkmal der Unabhängigkeit, der absoluten Spontaneität.

**) Diese Auseinandersetzung ist für die Theorie der moralischen

Die theoretiſche Vernunft beſitzt ein gedoppeltes Vermögen, ein formales, und ein reales. Vermittelſt des erſten verbindet ſie Urtheile zu Schlüſſen; vermittelſt des zweyten enthält ſie ſelbſt den Urſprung gewiſſer Begriffe und Grundſätze, die weder von den Sinnen, noch von dem Verſtande entlehnt ſind. Man kann das erſtere Vermögen auch das logiſche, das zweyte das metaphyſiſche Vermögen derſelben nennen.

Da eine und dieſelbe Vernunft im Menſchen zugleich das formale (logiſche, ſyllogiſtiſche) und das reale (metaphyſiſche) Vermögen beſitzt, ſo läſst ſich ſehr natürlich vermuthen, daſs zwiſchen beyden ein nothwendiger Zuſammenhang ſey, und da das reale Vermögen des Verſtandes (Begriffe und Grundſätze a priori, ohne allen Erfahrungsſtoff, hervorzubringen) im genauen Verhältniſſe zu ſeinem formalen Vermögen (nach den Momenten der Quantität, Qualität, Relation und Modalität zu urtheilen) ſteht, ſo

ſchen Freyheit unumgänglich nöthig, weil äuſserdem das Bewuſstſeyn derſelben gar nicht erklärt werden kann. Ich bemerke hier vorläufig, daſs, wenn der Begriff der moraliſchen Freyheit den Begriff der Freyheit im Allgemeinen in ſich ſchlieſst, der nur durch theoretiſche Vernunft möglich iſt, dem Bewuſstſeyn der moraliſchen Freyheit eine Uebertragung jenes Begriffs auf das Subjekt der Moralität zum Grunde liegen muſs.

so läßt sich schon analogisch annehmen, daß das reale Vermögen der reinen Vernunft in einem eben so angemessenen Verhältnisse zu ihrem formalen Vermögen stehe, *) daß man also, so wie man die Begriffe und Grundsätze des reinen Verstandes aus der verschiedenen logischen Form der Urtheile vollständig systematisch entwickelt, auch die Begriffe und Grundsätze der reinen Vernunft aus ihrer logischen Funktion im Schliessen erkennen werde.

Das Charakteristische der Vernunft in ihrem logischen Geschäfte besteht jederzeit darinn, daß sie zu einem bedingten Erkenntniß eine Bedingung, dann immer weiter die Bedingungen der Bedingung in aufsteigender Reihe der Prosyllogismen sucht, und in der Setzung des absolut Unbedingten endet, wozu sich gar

 keine

*) Der Beweis und die Rechtfertigung eines solchen metaphysischen Vermögens der Vernunft war es eben, was die dogmatischen Metaphysiker vor Kant nicht liefern konnten. Sie setzten bey ihren metaphysischen Lehrgebäuden ein solches Vermögen blos voraus, ohne es zu erweisen, und wenn bey der sonst gewöhnlichen unmittelbaren Verknüpfung von Logik und Metaphysik auf Universitäten, dieselbe Vernunft, die in der Logik ein blos formales Geschäft trieb, auf einmal in der Metaphysik sich mit einem ahnaalslichen realen Vermögen über die Sinnenwelt hinaus wagte, so blieb es ein Räthsel, wie sie dazu komme, ein Räthsel, dessen Beantwortung die Dogmatiker denen darauf unaufhörlich dringenden Skeptikern schuldig bleiben mußten.

keine Bedingung mehr denken läſst. Dieſe Idee des abſolut Unbedingten iſt die einzige allgemeine Idee der reinen Vernunft; von ihr ſind alle übrige abgeleitet.

Es kommt der Kritik der reinen theoretiſchen Vernunft zu, zu zeigen, wie die Vernunft, fortſchreitend bis zum Unbedingten a) in der Form des kategoriſchen Schlieſsens, zur Idee des Unbedingten von den Bedingungen der Inharenz; b) in der Form des hypothetiſchen Schlieſsens, zur Idee des Unbedingten von den Bedingungen der Dependenz; c) in der Form des disiunctiven Schlieſsens zur Idee des Unbedingten von den Bedingungen der Concurrenz gelangt, und wie auf dieſe Weiſe die Idee des Unbedingten übergeht in die Ideen a) der abſoluten Einheit eines Subjekts, das gar nicht Prädikat eines andern ſeyn kann; b) der abſoluten Einheit in den Bedingungen einer Reihe; c) der abſoluten Einheit eines Begriffs, der alle Eintheilungsglieder eines vollſtändigen Syſtems in ſich begreift, oder des Inbegriffs alles Denkbaren.

S. die Kritik der reinen Vern. in der tranſcendentalen Dialektik.

Schon aus dem Inhalte der Idee der Freyheit läſst ſich vermuthen, daſs die Vernunft zu ihr gelangt,

gelangt, wenn ſie in der Form des hypothetiſchen Schlieſsens bis zum Unbedingten fortſchreitet. Freyheit drückt Unabhängigkeit von aller zwingenden Bedingung aus, alſo das Unbedingte für die Reihe von Urſachen und Wirkungen.

Die Vernunft wendet die Form des hypothetiſchen Schlieſsens auf alles Mannigfaltige der Sinnenwelt an, welches der Verſtand in Reihen einander beſtimmender Theile und Glieder darſtellt. Nun erſcheinen die erkennbaren Zuſtände der Subſtanzen der Sinnenwelt in urſachlicher Verknüpfung, ſo daſs immer ein Zuſtand einen vorhergegangenen als nothwendige Bedingung vorausſetzt. Die Vernunft iſt alſo durch ihre Natur gedrungen, dieſe Reihe auf die Idee des Unbedingten zu beziehen.

Allein, wenn die Vernunft das Verhältniſs des Unbedingten zu der Reihe beſtimmen will, ſo findet ſie ſich durch den Anſchein eines Widerſtreites aufgehalten, nach welchem ſie auf der einen Seite genöthigt iſt, eine unbedingte abſolut erſte Kauſſalität anzunehmen, auf der andern ſich verführt ſcheint, alle ſolche Kauſſalität zu leugnen. Sie bleibt getheilt zwiſchen folgendem Beweiſe und Gegenbeweiſe, bis ſie, aufgeklärt

klärt durch Kritik, ſich über ihr ganzes Unternehmen ſelbſt verſteht. *)

Beweis.

„Man nehme an, es gebe keine andre Kauſſalität, als nach Geſetzen der Natur; ſo ſetzt alles, was geſchieht, einen vorigen Zuſtand voraus, auf den es unausbleiblich nach einer Regel folgt. Nun muſs aber der vorige Zuſtand ſelbſt etwas ſeyn, was geſchehen, in der Zeit geworden iſt, da es vorher nicht war, weil, wenn es jederzeit geweſen wäre, ſeine Folge auch nicht allererſt entſtanden, ſondern immer geweſen ſeyn würde. Alſo iſt die Kauſſalität der Urſache, durch welche etwas geſchieht, ſelbſt etwas geſchehendes, welches nach dem Geſetze der Natur wiederum einen vorigen Zuſtand und deſſen Kauſſalität, dieſer aber eben ſo einen noch ältern vorausſetzt und ſ. w. Wenn alſo alles nach bloſsen Geſetzen der Natur geſchieht, ſo giebt es jederzeit nur einen ſubalternen, niemals aber einen erſten Anfang, und alſo überhaupt keine Vollſtändigkeit der Reihe auf der Seite der von einander abſtammenden Urſachen. Nun beſteht aber eben darinn das Geſetz der Natur: daſs ohne hinreichend a priori beſtimmte Urſache nichts geſchehe.

*) Beweis und Gegenbeweis ſind Kants eigene Worte in der Kritik d. r. V.

geſchehe. Alſo widerſpricht der Satz, als wenn alle Kauſſalität nur nach Naturgeſetzen möglich ſey, ſich ſelbſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit, und dieſe kann alſo nicht als die einzige angenommen werden.

Dieſemnach muſs eine Kauſſalität angenommen werden, durch welche etwas geſchieht, ohne daſs die Urſache davon noch weiter, durch eine andere vorhergehende Urſache, nach nothwendigen Geſetzen beſtimmt ſey, d. i. eine abſolute Spontaneität der Urſachen, eine Reihe von Erſcheinungen, die nach Naturgeſetzen läuft, von ſelbſt anzufangen, mithin transſcendentale Freyheit, ohne welche ſelbſt im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erſcheinungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig iſt.

Gegenbeweis.

Setzet: es gebe eine Freyheit im transſcendentalen Verſtande, als eine beſondere Art von Kauſſalität, nach welcher die Begebenheiten der Welt erfolgen könnten, nämlich, ein Vermögen, einen Zuſtand, mithin auch eine Reihe von Folgen deſſelben, ſchlechthin anzufangen; ſo wird nicht allein eine Reihe durch dieſe Spontaneität, ſondern die Beſtimmung dieſer Spontaneität ſelbſt zur Hervorbringung der Reihe, d. i. die Kauſſalität,

lität, wird schlechthin angefangen, so dass nichts vorhergeht, wodurch diese geschehende Handlung nach beständigen Gesetzen bestimmt sey. Es setzt aber ein jeder Anfang zu handeln einen Zustand der noch nicht handelnden Ursache voraus, und ein dynamisch erster Anfang der Handlung einen Zustand, der mit dem vorhergehenden ebenderselben Ursache gar keinen Zusammenhang der Kausalität hat, der auf keine Weise daraus erfolgt. Also ist die transscendentale Freyheit dem Kausalgesetze entgegen, und eine solche Verbindung der successiven Zustände wirkender Ursachen, nach welcher keine Einheit der Erfahrung möglich ist, die also auch in keiner Erfahrung angetroffen wird, mithin ein leeres Gedankending.

Wir haben also nichts als Natur, in welcher wir den Zusammenhang und Ordnung der Weltbegebenheiten suchen müssen. Die Freyheit von den Gesetzen der Natur ist zwar eine Befreyung vom Zwange, aber auch vom Leitfaden aller Regeln. Denn, man kann nicht sagen, dass, anstatt der Gesetze der Natur, Gesetze der Freyheit in die Kausalität des Weltlaufs eintreten, weil, wenn diese nach Gesetzen bestimmt wäre, sie nicht Freyheit, sondern selbst nichts anders als Natur wäre. Natur also und transscendentale Freyheit unterscheiden sich wie Gesetzmäßigkeit und Gesetzlosigkeit, davon jene zwar den Verstand mit

der

Digitized by Google

der Schwierigkeit beläſtigt, die Abſtammung der Begebenheiten in der Reihe der Urſachen immer höher hinauf zu ſuchen, weil die Kauſſalität an ihnen jederzeit bedingt iſt, aber zur Schadloshaltung durchgängige und geſetzmäſsige Einheit der Erfahrung verſpricht, da hingegen das Blendwerk von Freyheit zwar dem forſchenden Verſtande in der Kette der Urſachen Ruhe verheiſst, indem ſie ihn zu einer unbedingten Kauſſalität führet, die von ſelbſt zu handeln anhebt, die aber, da ſie ſelbſt blind iſt, den Leitfaden der Regeln abreiſst, an welchem allein eine durchgängig zuſammenhängende Erfahrung möglich iſt.

Es iſt alſo keine Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur."

Wenn man dieſe entgegengeſetzten Beweiſe mit einander vergleicht, ſo bemerkt man folgendes:

1) Mit dem Beweiſe, daſs es Freyheit giebt, verſucht die Vernunft die ihr nothwendige Forderung des Unbedingten geltend zu machen.

2) Mit dem Beweiſe des Entgegengeſetzten läſst ſie der nothwendigen Forderung des Verſtandes Gerechtigkeit wiederfahren, nach welcher

Digitized by Google

cher derſelbe eine allgemeine und ausnahmeloſe urſachliche Verknüpfung der Weltzuſtände behauptet.

3) Der Widerſtreit der Vernunft mit ihr ſelbſt findet in ſofern hier Statt, als die Vernunft zugleich gezwungen iſt, das Unbedingte zu behaupten und aufzugeben, alſo gleiche Gründe für entgegenſtehende Sätze annehmen muſs. Und dieſer Widerſtreit muſs ſo lange dauern, als die Vernunft nicht entweder die Falſchheit eines von beyden, oder beyder, oder die Vereinbarkeit beyder einſieht. *)

4) Man

*) Dieſs iſt der Fall bey allen Antinomieen, in welche die Vernunft bey Anwendung der Idee des Unbedingten verwickelt wird. Im Satz drückt ſie die Nothwendigkeit der Idee des Unbedingten für ſie aus; im Gegenſatze das unverlierbare Recht des Verſtandes, das Unbedingte auszuſchlagen, und alles ins Unendliche fort als bedingt anzunehmen. In den Sätzen: 1) die Welt hat einen Anfang in der Zeit, und iſt dem Raume nach auch in Gränzen eingeſchloſſen; 2) eine jede zuſammengeſetzte Subſtanz in der Welt beſteht aus einfachen Theilen, und es exiſtirt überall nichts als das Einfache, oder das, was aus dieſem zuſammengeſetzt iſt; 3) die Kauſſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können; es iſt noch eine Kauſſalität durch Freyheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig; 4) zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Theil, oder ihre Urſache, ein ſchlechthin nothwendiges Weſen iſt; in allen dieſen Sätzen ſetzt die Vernunft ihr Prinzip des Unbedingten durch. In den Gegenſätzen: 1) die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume, ſondern iſt, ſowohl in Anſehung der Zeit, als des Raumes unendlich; 2) kein zuſammengeſetztes Ding in der Welt beſteht aus einfachen Theilen,

4) Man ſieht nicht ſogleich ein, welche Beziehung die Behauptung einer abſoluten Spontaneität zur Begreiflichkeit des Urſprungs der Welt, auf die Lehre von der Freyheit des Menſchen habe, da, wenn ſich auch die Gedenkbarkeit einer Kauſſalität durch Freyheit an der Spitze aller Weltzuſtände erweiſen läſst, daraus doch nicht gefolgert werden zu können ſcheint, daſs eine ſolche in der Mitte der Naturordnung und Verknüpfung der Weltzuſtände gedenken laſſe.

a) Der

Theilen, und es exiſtirt überall nichts einfaches in derſelben; 3) es iſt keine Freyheit, ſondern alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur; 4) es exiſtirt überall kein ſchlechthin nothwendiges Weſen, weder in der Welt, noch auſser der Welt, als ihre Urſache; in dieſen Gegenſätzen erkennt ſie das Recht des Verſtandes an, das Unbedingte in der Natur überall zu leugnen. Die Setzung des Unbedingten, und die Annahme unendlicher Bedingtheit ſind, die eine, wie die andere, a priori gegründet, ſo daſs alſo der Widerſtreit der Vernunft nicht zufällig, ſondern nothwendig iſt, bevor ſie ſich durch Kritik mit dem Verſtande einverſteht. Herr D. Platner glaubt, dieſer Widerſtreit ſey kein Streit der Vernunft mit ſich ſelbſt, ſondern ein Streit der Vernunft mit der Phantaſie, vermittelſt welcher Raum und Zeit nicht anders gedacht werden können, denn unendlich Allein: 1) iſt Denken gar kein Geſchäft der Phantaſie; 2) eine Anſchauung von Raum und Zeit in ihrer Unendlichkeit iſt für die Phantaſie unmöglich; 3) es iſt nicht von der bloſsen Vorſtellung eines unendlichen Mannigfaltigen die Rede, ſondern von der Vorſtellung deſſelben in durchgängiger endloſer Bedingtheit; 4) dieſe Vorſtellung iſt in der Natur des Verſtandes a priori gegründet, und muſs von der Vernunft anerkannt werden.

Digitized by Google

a) Der Begriff der Freyheit, den die reine theoretische Vernunft in sich befasst, macht freylich nicht den ganzen Inhalt des psychologischen Begriffs der Freyheit aus, nach welchem Freyheit das Vermögen eines vernünftigen sinnlichen Wesens ist, sich selbst entweder zur Ausübung des Vernunftgesetzes, oder zur Nichtausübung desselben zu bestimmen, ohne durch irgend etwas ausser sich bestimmt werden zu können; eines Begriffs, der ohne Thatsachen der Erfahrung nicht möglich ist. Allein jener Begriff ist doch der wesentlichste Bestandtheil dieses Begriffs in Beziehung auf Imputabilität, *) welche gar nicht Statt findet, wenn nicht die Handlung, welche einem Wesen zugerechnet wird, anstatt ausgeübt zu werden, auch unterlassen werden konnte, wozu schlechterdings ein Vermögen gehört, einen Zustand von selbst anzufangen. Auf diesen Begriff

*) Zurechnung (Imputatio) ist das Urtheil, da man einem eine Wirkung als einer selbstthätigen, freywirkenden Ursache zuschreibt. So erklärt den Begriff mit Recht Crusius in s. Anw. vern. z. l. §. 199. Die moralische Zurechnung ist das Urtheil, dass ein freyes vernünftig-sinnliches Wesen, eine Handlung, die es ausüben gesollt, die es aber auch mit gleicher Möglichkeit unterlassen gekonnt, ausgeübt, oder dass ein solches eine Handlung, die es nicht ausüben gesollt, und auch mit gleicher Möglichkeit unterlassen gekonnt,

Digitized by Google

Begriff beziehen ſich auch alle für die Moral erheblichen Einwürfe, welche ſeit Beginn gegen die moraliſche Freyheit gemacht worden. Und die Urheber derſelben fordern keinesweges bloſs, ein ſolches Vermögen begreiflich zu machen, ſondern vor allem

gekonnt, ausgeübt habe. Dieſer Begriff ſetzt alſo Gebothe für ſolche Weſen voraus, welche nothwendig und allgemein gelten; ſolche Gebothe aber beziehen ſich auf Freyheit, und haben nur in dieſer Beziehung Sinn und Gültigkeit; auſserdem ſind ſie widerſprechend und nicht verbindlich.

So berechtigt man iſt, Bewuſstſeyn des moraliſchen Geſetzes als Thatſache im Menſchen anzunehmen, ſo befugt iſt man auch, die Zurechnung als eine ſolche zu behaupten, und wenn Kant dieſes in ſeinen moraliſchen Schriften durchgängig thut, ſcheint er mir nicht beſchuldigt werden zu können, als ſetze er etwas beliebiges voraus. Ich wünſchte deshalb aus des ſcharfſinnigen Creuzers Buche: Skeptiſche Betrachtungen über die Freyheit des Willens mit Hinſicht auf die neueſten Theorieen, folgende Stelle hinweg: „Die Behauptung, daſs „Schuld, und folglich auch Zurechnung ſeyn müſſe, „ſteht da allenthalben wie ein Cherub mit flammendem „Schwerd, um alles weitere Vorwärtsdringen unmöglich „zu machen, und von aller fernern Unterſuchung ſogleich — zurück zu ſchrecken. Und doch koſtete es Kant nicht „wenig Mühe, ſeine Freyheitslehre durch dieſen Cherub „zu ſchutzen.“

Wie ſchwankend alle moraliſche Begriffe durch Unbeſtimmtheit des Begriffs der Zurechnung werden, ſieht man ſehr einleuchtend in Ulrichs Eleutheriologie, einem der ſcharfſinnigſten Verſuche, den Determiniſmus zu vertheidigen. (S. 70. u. folg.) S. auch Platner in ſ. Aphor. 1. Th. N. A. 877. 878. 963. u. folg. 992. u. folg.

Digitized by Google

lem andern, erſt zu zeigen, daſs es ſich ohne Widerſpruch gedenken laſſe. Der Erweis der Nothwendigkeit einer abſoluten Spontaneität zur Begreiflichkeit eines Urſprungs der Welt, und der Gedenkbarkeit einer ſolchen iſt alſo in ſo fern für die moraliſche Freyheitslehre von Wichtigkeit, als daraus folgt, daſs der im Begriffe der moraliſchen Freyheit enthaltene Begriff eines Vermögens abſoluter Spontaneität frey von Widerſpruch iſt. Daſs ein ſolches Vermögen, unerachtet ſeiner Gedenkbarkeit, doch unbegreiflich iſt, macht für die Begründung der moraliſchen Freyheit keine Schwierigkeit, da wir ja die mechaniſche Verknüpfung der Weltzuſtände auch nicht begreifen.

b) Wendet man ein, daraus, daſs eine Kauſſalität aus Freyheit an der Spitze aller Weltzuſtände ſich gedenken laſſe, laſſe ſich die Gedenkbarkeit einer ſolchen in der Mitte der Naturordnung, und Verknüpfung der Weltzuſtände nicht folgern, weil jene Kauſſalität ſich in einem überſinnlichen Weſen befinde, welches den zureichenden Grund des Daſeyns der Welt enthält, dieſe aber einem in der Welt wirklichen endlichen Weſen

Digitized by Google

Weſen zukommen ſolle, *) ſo würde man vollkommen Recht haben, wenn ein in der Welt wirkliches endliches Weſen nur als Erſcheinung, nicht als Ding an ſich gedacht

*) Maaſs Briefe über die Antinomie der Vernunft S. 79. „Ich will die Antitheſis als bewieſen annehmen, und „mich nur mit dem Beweiſe befaſſen, den Sie für den Satz, „daſs es eine transſcendentale Freyheit gebe, mir vorlegen. „Ich würde dreiſt genug ſeyn, zu fragen, ob nicht in dem ge„gebenen Beweiſe die Abſicht geradehin verfehlt ley, wenn „Sie mir nicht ſelbſt zuvorgekommen wären, durch den Zu„ſatz, daſs in demſelben nur die Nothwendigkeit einer Frey„heit überhaupt, nicht aber gerade einer Freyheit in der Welt „dargethan ſey. Dieſes Letzte aber ſollte bewieſen werden; „und es wundert mich allerdings, warum Sie gerade dieſen „Weg eingeſchlagen ſind. Sie fahren zwar fort: man dürfe „die transſcendentale Freyheit, da ſie einmal überhaupt be„wieſen ſey, auch in der Welt annehmen. Allein, einmal „folgt dieſs noch lange nicht. Denn, was hindert uns anzu„nehmen, die transſcendentale Freyheit, deren Nothwendig„keit zugegeben werden muſs, ſey ein Vorrecht des auſser„weltlichen Weſens, könne aber in der Welt, dem Inbegriffe „der Erſcheinungen, nicht Statt finden? Und geſetzt, „man wollte die Möglichkeit derſelben in der Welt zugeben, „ſo iſt ſie doch deswegen noch nicht in derſelben nothwen„dig. Sonach glaube ich, daſs die Vernunft, wenn ſie Be„weiſe gegen die Freyheit findet, ruhig bey denſelben blei„ben könne, ohne ſich durch entgegengeſetzte eben ſo ſtren„ge Beweiſe ſtören laſſen zu dürfen. In dieſer Ueberzeugung „werde ich noch dadurch beſtärkt, daſs ſie ſich, um die Noth„wendigkeit einer abſoluten Spontaneität darzuthun, eines „Beweiſes bedient haben, der uns über die Gränzen der Sin„nenwelt hinaus führt."

S. auch

gedacht werden könnte. Es kommt alſo alles darauf an, zu beweiſen, daſs das erſcheinende Weſen zugleich Ding an ſich iſt, und daſs ihm als ſolchem Prädikate zukommen können, welche wir ihm, wiefern es erſcheint, abſprechen müſſen. Gelingt es, dieſes zu zeigen, ſo darf man unſtreitig die Idee der abſoluten Spontaneität, die der Vernunft zur Begreiflichkeit des Urſprungs der Weltzuſtände nothwendig iſt, auf das in der Welt wirkliche endliche Weſen anwenden.

Die Nothwendigkeit, eine erſte freye Urſache zur Erklärung des Urſprungs der Weltzuſtände anzunehmen, hat auf die Möglichkeit der Freyheit in einem Weltweſen keinen Einfluſs. Die bloſse Gedenkbarkeit derſelben entſcheidet, wiefern ſie nur dadurch möglich iſt, daſs

S. auch Ullrich Eleutheriologie S. 36. 37. „Den „erſten Grund der Nothwendigkeit, eine ſolche abſolute „Spontaneität anzunehmen, ſucht Kant darinn, weil ohne ſol„che ſelbſt im Laufe der Natur die Reihenfolge der Erſchei„nungen auf der Seite der Urſachen niemals vollſtändig ſey. „Ich antworte: die transſcendente und abſolute, von aller „Beſtimmung durch Gründe, die der Zeit nach vorhergehen, „unabhängige, zu dieſem Bedürfniſs hinlängliche „Spontaneität findet ſich in der wirklichen ewigen unveränderlichen Thätigkeit der oberſten Welturſache, deren un„mittelbare Wirkungen aber auch nicht angefangen haben, „ſondern ſo ewig ſind, als die göttliche Thätigkeit ſelbſt. Alles andre ſind nur mittelbare Folgen daraus.“

dafs man die Kraft, von welcher die Weltzuſtände Folge ſind, von allen Bedingungen der Erſcheinung frey, als Ding an ſich denkt.

Die theoretiſche Vernunft bedarf aber in Beziehung auf die erkennbare Welt der Idee der Freyheit nur in dem einzigen Falle, wo ſie das Unbedingte für die Verknüpfung der Weltzuſtände fordert, und eben deshalb kann der Erweis der Gedenkbarkeit einer Freyheit in der Kritik der reinen Vernunft keinen andern Platz finden, als den, welchen er einnimmt.

5) Wenn man beyde entgegengeſetzte Behauptungen mit einander vergleicht, ſo bemerkt man, auch ohne tieferes Nachdenken, folgendes:

a) Der Satz: „dafs Freyheit zur Erklärung der Erſcheinungen der Welt nothwendig anzunehmen ſey," empfiehlt ſich uns durch ein gewiſſes Intereſſe, an welchem jeder unverdorbene Menſch gern Theil nimmt. Denn, obwohl die im Satze bewieſene Freyheit die Freyheit eines Urweſens iſt, ſo ſcheint ſich doch dadurch einige Ausſicht zu eröffnen, die für die Menſchen ſo angelegentliche Ueberzeugung von ſeiner Frey-

heit wenigſtens vor dem Verdachte der Unmöglichkeit ſichern zu können. Der entgegenſtehende Satz ermangelt nicht nur eines ſolchen Intereſſes ganz, ſondern ſcheint ſogar dem ganzen moraliſchen Bewuſstſeyn zu widerſtreiten.

b) Der Satz: „daſs Freyheit zur Erklärung der Erſcheinungen der Welt nothwendig anzunehmen ſey,“ muſs natürlich auch die ſpekulative Vernunft wegen der Einheit und Vollendung ganz beſonders intereſſiren, welche durch ihn unſre Weltvorſtellung gewinnt. Der entgegenſtehende Satz ermangelt dieſes Intereſſes ganz, indem er unſern Geiſt in eine Unendlichkeit nie geſchloſſener Bedingungen verweiſst. Nach ihm hat jede Begebenheit immer eine andere Begebenheit als Urſache über ſich, ohne daſs ſich die Reihe der Begebenheiten jemals im Unbedingten ſchlöſſe.

c) Der Satz: „daſs Freyheit zur Erklärung der Erſcheinungen der Welt nothwendig anzunehmen ſey,“ empfiehlt ſich ſelbſt dem gemeinen Verſtande durch

Popu-

Digitized by Google

Popularität. „Er hat, wie Kant ſich ausdrückt, in den Begriffen des abſolut Erſten (über deſſen Möglichkeit er nicht grübelt) eine Gemächlichkeit und zugleich einen feſten Punkt, um die Leitſchnur ſeiner Schritte daran zu knüpfen, da er hingegen an dem raſtloſen Aufſteigen vom Bedingten zur Bedingung, jederzeit mit einem Fuſse in der Luft, gar keinen Wohlgefallen finden kann.“

d) Der Satz: „alles in der Welt geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur,“ hat in ſofern für die ſpekulative Vernunft ein beſonderes Intereſſe, in wiefern nach ihm eine unendliche Verknüpfung der Weltzuſtände Statt findet, in welcher immer ein Zuſtand nach Naturgeſetzen durch den andern begriffen wird, ohne daſs man nöthig hätte, zu überſinnlichen Ideen ſeine Zuflucht zu nehmen. Er eröffnet dem Verſtande ein grenzenloſes Feld, immerfort uneingeſchränkt an dem Leitfaden nothwendiger Regeln den Erſcheinungen nachzuſpüren, ohne durch die Idee eines Vermögens, unabhängig von Geſetzen der Natur zu wirken, unterbrochen zu werden.

e) Deſſen ungeachtet aber ermangelt derſelbe Satz aller Popularität. „Der gemeine Verſtand will, wie Kant ſich eben ſo wahr als einfach ausdrückt, etwas haben, womit er zuverſichtlich anfangen könne. Die Schwierigkeit, eine ſolche Vorausſetzung ſelbſt zu begreifen, beunruhigt ihn nicht, weil ſie ihm (der nicht weiſs, was begreifen heiſst) niemals in den Sinn kommt, und er hält das für bekannt, was ihm durch öftern Gebrauch geläufig iſt. Zuletzt verſchwindet alles ſpekulative Intereſſe bey ihm vor dem praktiſchen, und er bildet ſich ein, das einzuſehen und zu wiſſen, was anzunehmen, oder zu glauben, ihn ſeine Beſorgniſſe oder Hoffnungen antreiben.“ *)

f) Al-

*) Dieſe Anmerkungen: a. b. c. d. e. ſind umſtändlich ausgeführt in der Kritik der reinen Vernunft Elementarl. II. Th. II. Abth. II. Buch. II. Hauptſt. III. Abſchn. Von dem Intereſſe der Vernunft bey ihrem Widerſtreite in Hinſicht der Ideen des Unbedingten. Dieſes äuſserſt intereſſante Lehrſtück ſchlieſst mit den merkwürdigen Worten: „Könnte ſich ein „Menſch von allem Intereſſe los ſagen, und die Behauptungen der Vernunft, gleichgültig gegen alle Folgen, bloſs „nach dem Gehalte ihrer Gründe in Betrachtung ziehen: ſo „würde ein ſolcher, geſetzt, daſs er keinen Ausweg wüſste, nicht „anders aus dem Gedränge zu kommen, als daſs er ſich zu „einer oder der andern der ſtreitigen Lehren bekennte, in „einem unaufhörlichen ſchwankenden Zuſtande ſeyn. Heute „würde es ihm überzeugend vorkommen, der menſchliche „Wille ſey frey; morgen, wenn er die unauflöſsliche Naturkette

f) Alles dieſes erwogen, muſs eine Theorie der Freyheit den Menſchen vorzüglich befriedigen, in welcher den gerechten Forderungen der Vernunft Genüge geleiſtet wird, aber auch zugleich die gegründeten Anſprüche des Verſtandes uneingeſchränkt anerkannt werden.

Die Sätze: „die Kauſſalität nach Geſetzen der Natur iſt nicht die einzige, aus welcher die Erſcheinungen der Welt insgeſammt abgeleitet werden können; es iſt noch eine Kauſſalität durch Freyheit zu Erklärung derſelben anzunehmen nothwendig;“ und: „Es iſt keine Freyheit, ſondern alles geſchieht lediglich nach Ge-

„kette in Betrachtung zöge, würde er dafür halten, die Frey„heit ſey nichts als Selbſttäuſchung, und alles ſey blos Na„tur. Wenn es aber zum Thun und Handeln käme, ſo wurde „dieſes Spiel der blos ſpekulativen Vernunft, wie Schatten„bilder eines Traums verſchwinden, und er würde ſeine „Prinzipien blos nach dem praktiſchen Intereſſe wählen. „Weil es aber doch einem nachdenkenden und forſchenden „Weſen anſtändig iſt, gewiſſe Zeiten lediglich der Prufung „ſeiner eignen Vernunft zu widmen, hierbey aber alle Par„theylichkeit gänzlich auszuziehen, und ſo ſeine Bemerkun„gen andern zur Beurtheilung öffentlich mitzutheilen; ſo „kann es niemanden verargt, noch weniger verwehrt werden, „die Sätze und Gegenſätze, ſo wie ſie ſich, durch keine Dro„hung geſchreckt, vor Geſchwornen von ſeinem eignen Stan„de (dem Stande ſchwacher Menſchen) vertheidigen können, auftreten zu laſſen.“

Digitized by Google

Geſetzen der Natur;“ würden ſich in der That immer entgegengeſetzt und unvereinbar, und die Vernunft in ewigem Zwieſpalte mit ſich ſelbſt bleiben, wenn Raum und Zeit Formen des Daſeyns der Dinge an ſich ſelbſt, Erſcheinungen Dinge an ſich ſelbſt, Natur Inbegriff der Dinge an ſich wäre. Dann wäre es nicht möglich, die Vernunft in Harmonie mit ſich ſelbſt zu ſetzen, und ihre Forderungen zugleich mit den Anſprüchen des Verſtandes zu befriedigen, ſie bliebe im Ganzen unentſchieden zwiſchen beyden Meynungen getheilt, und würde ſich nur abwechſelnd bald auf die Seite der einen, bald auf jene der andern neigen.

Allein Raum und Zeit ſind nur Formen des Daſeyns der Dinge, wiefern ſie erſcheinen, die Natur, nur der Inbegriff der nach den verſinnlichten Begriffen des reinen Verſtandes vorgeſtellten erſcheinenden Dinge. Obwohl alſo in der Welt, wiefern ſie als erſcheinende Natur erkannt wird, keine Freyheit angetroffen wird, ſondern alles nach mechaniſchen Geſetzen geſchieht, ſo kann deſſen ungeachtet der letzte Grund des Daſeyns aller Weltzuſtände in einem mit ihnen nicht zuſammenhängenden freyen Vermögen eines überſinnlichen Weſens liegen. Die Vernunft muſs dem Verſtande zuge-

Digitized by Google

zugeben, dafs der erkennbare Zufammenhang der Weltzuftände mechanifche Nothwendigkeit, als Bedingung, vorausfetzt, nur dafs diefs nicht von der abfoluten Befchaffenheit der Dinge, fondern von der unveränderlichen Einrichtung der Sinnlichkeit und des Verftandes felbft abhangt, und alfo keine Unmöglichkeit Statt findet, dafs nicht jener Zufammenhang von einer aufser ihm befindlichen freyen Kraft, feinem letzten Grunde nach, abhängen könne. Gegenseitig mufs der Verftand das Verfahren der Vernunft für rechtmäfsig erklären, unerachtet der im Kreife der Natur herrfchenden mechanifchen Nothwendigkeit und regreffiven Unendlichkeit der Kauffalreihen, eine unbedingte Kauffalität, (abfolute Spontaneität) in einem von der Natur unabhängigen überfinnlichen Wefen für möglich zu halten, und fich diefer Idee zur Erklärung des Urfprungs der Welt hypothetifch zu bedienen, nur dafs fie nicht etwa ihre Idee eines folchen mit abfoluter Spontaneität begabten Urwefens, für ein zu erkennendes Objekt ausgebe, oder es unternehme, das reale Verhältnifs deffelben zur Natur zu beftimmen.

Nähmen wir Raum und Zeit als Formen des Dafeyns der Dinge felbft an, fo wäre ein Einverftändnifs diefer Art zwifchen Vernunft und Verftand

ſtand nicht möglich. Die mechaniſche urſachliche Verknüpfung der Zuſtände gehörte dann weſentlich zum Daſeyn aller Dinge, und, wir möchten die Reihe uns entweder endlich oder unendlich denken, ſo würden wir uns in jedem Falle in Widerſinn verwickelt finden, indem im erſten die Reihe für unſern Verſtandesbegriff zu klein, im zweyten für denſelben zu groſs iſt. *)

Allein wenn auch der Vertheidiger des Gegenſatzes: „es iſt keine Freyheit, ſondern alles geſchieht lediglich nach Geſetzen der Natur," ein transſcendentales Vermögen der Freyheit zugeben müſste von welchem der Anfang der Weltveränderungen abhienge, ſo würde dieſes Vermögen doch nur auſserhalb der Welt ſeyn müſſen, und er würde leug-

*) Kant Krit. d. r. Vern. S. 516. d. A. „Nehmet ihr an: in „allem, was in der Welt geſchieht, ſey nichts als Erfolg nach „Geſetzen der Natur, ſo iſt die Kauſſalität der Urſache „immer wiederum etwas, das geſchieht, und euren Regreſſus „zu noch höherer Urſache, mithin die Verlängerung der Rei„he von Bedingungen a parte priori ohne Aufhören noth„wendig macht. Die bloſse wirkende Natur iſt alſo für „allen euren Begriff in der Syntheſis der Weltbegenheiten zu „groſs. Wählt ihr hin und wieder, von ſelbſt gewirkte Be„gebenheiten, mithin Erzeugung aus Freyheit; ſo verfolgt „euch das Warum nach einem unvermeidlichen Naturgeſe„tze, und nöthigt euch, über dieſen Punkt nach dem Kauſſal„geſetze der Erfahrung hinaus zu gehen, und ihr findet, daſs „dergleichen Totalität der Verknüpfung für eure nothwen„digen empiriſchen Begriffe zu klein iſt."

Digitized by Google

leugnen, dafs aus der Möglichkeit deſſelben zugleich folge, es könne ein ſolches auch den Subſtanzen in der Welt zukommen, wodurch der Zuſammenhang der Weltzuſtände nach allgemeinen Geſetzen, und demnach die ganze Natur aufgehoben würde. Er würde alſo die Möglichkeit nur eines einzigen freyen Weſens, des Urweſens zugeſtehen, während er behauptete, alle Weltweſen ſtehen unter dem Geſetze der mechaniſchen Verknüpfung der Urſachen und Wirkungen. Es kommt alſo darauf an, die Möglichkeit einer freyen Kauſſalität in der Welt zu beweiſen, *) und da es ganz unleugbar iſt, dafs alle Zuſtände der uns in der wirklichen Welt (aufser uns und in uns) erſcheinenden Dinge nach dem Geſetze der mechaniſchen Nothwendigkeit verknüpft ſind, ſo mufs gezeigt werden, dafs

*) Darauf zielt denn wirklich der Beweis des Satzes hin; „Nun „haben wir," ſagt Kant: (Anmerk. zur Theſis der dritten Antinomie) „dieſe Nothwendigkeit eines erſten Anfangs „einer Reihe von Erſcheinungen aus Freyheit, zwar nur „eigentlich in ſofern dargethan, als zur Begreiflichkeit ei„nes Urſprungs der Welt erforderlich iſt, indeſſen, dafs „man alle nachfolgende Zuſtände für eine Abfolge nach „bloſsen Naturgeſetzen nehmen kann. Weil aber dadurch „doch einmal das Vermögen, eine Reihe in der Zeit ganz „von ſelbſt anzufangen, bewieſen (ob zwar nicht eingeſe„hen) iſt, ſo iſt es uns nunmehr auch erlaubt, mitten im „Laufe der Welt verſchiedene Reihen, der Kauſſalität nach, „von ſelbſt anfangen zu laſſen, und den Subſtanzen der„ſelben ein Vermögen beyzulegen, um Freyheit zu han„deln."

dass man die Kausalität eines erscheinenden Wesens aus einem gedoppelten Gesichtspunkte betrachten könne, nach welchem dasselbe einerseits in allen seinen Zuständen nothwendig bestimmt ist, andrerseits aber zugleich absolut frey seyn kann.

Ein Zustand ist die Art des Seyns der Prädikate einer Substanz, und kann in einer positiven oder negativen Bestimmung bestehen. Veränderung ist der Uebergang eines Dinges aus einem Zustande in den andern; man unterscheidet an jeder Veränderung ihren Inhalt, d. i. die wechselnden Zustände, und ihre Form, die die Art ihres Wechsels und ihrer Aufeinanderfolge. Eine Veränderung oder eine Reihe von Veränderungen in der Form nothwendiger Verknüpfung ist eine Begebenheit.

So wie jeder von uns gewahr zu nehmende Zustand eines Wesens uns, nach der Grundverfassung unserer Sinnlichkeit, in der Zeit erscheinen, und, nach der Grundverfassung unsers Verstandes, auf den Satz des zureichenden Grundes bezogen werden muss; sind wir gezwungen, jeden solchen Zustand auf einen vorhergegangenen zu beziehen, als die nothwendige Bedingung seines Erfolgs. Diese Nothwendigkeit drückt, wie bekannt, der Grundsatz der Erzeugung aus: „Alles,

Digitized by Google

les, was geſchieht, ſetzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt;“ man könnte den Satz auch ſo ausdrücken: „Jede gegenwärtige Zeiterfüllung ſetzt eine vorhergegangene Zeiterfüllung als Bedingung ihres Seyns voraus;“ ein Grundſatz, welcher aus dem Verhältniſſe des reinen Verſtandes zur reinen Sinnlichkeit urſprünglich folgt, und ein wahres allgemeines Naturgeſetz iſt, weil ohne ihn gar keine Vorſtellung der Erſcheinungen in geſetzmäſsiger Verknüpfung möglich wäre.

Dieſem Grundſatze zu Folge giebt es in der Natur keine erſte Handlung irgend eines Weſens, die gewahr genommen werden könnte, keinen wahren Anfang einer Reihe, ſondern nur ewige Fortſetzungen laufender Reihen. Freyheit erſcheint nirgends und kann nirgends erſcheinen. So wie ſich uns in der Zeit die Zuſtände der Weſen zur Anſchauung darſtellen, bilden ſie einen unveränderlichen Kontext, in welchem immer das eine Glied durch das andre mit Nothwendigkeit beſtimmt iſt. Die Gegenwart ſehen wir jederzeit als das Produkt der geſammten grenzenloſen Vergangenheit an, und in Beziehung auf die Zukunft fühlen wir uns gedrungen, in den groſsen Gedanken Leibnitzens ein-

zu-

Digitized by Google

zuſtimmen: „Le tems préſent eſt gros de l'avenir, chaque moment de l'éternité.“

Allein, die mechaniſche Kauſſalverknüpfung der erſcheinenden Weltzuſtände nach ihrem ganzen Umfange zugegeben, ſo folgt daraus nicht, daſs die Naturnothwendigkeit der Freyheit widerſpreche; ſondern ebendieſelbe Begebenheit, die einerſeits bloſse Naturwirkung iſt, kann vielleicht andrerſeits doch Wirkung aus Freyheit ſeyn. Nämlich ein thätiges Subjekt kann ja allerdings ein Vermögen beſitzen, welches an und für ſich nicht erſcheint, aber doch Wirkungen hervorbringt, welche erſcheinen; die Handlung eines ſolchen Weſens läge ganz auſser dem Kreiſe der Erſcheinungen, und ſtünde demnach auch nicht unter den Geſetzen aller Erſcheinungen, aber die Wirkungen fielen in dieſen Kreiſs, und könnten ſich nur in einer jenen Geſetzen gemäſsen Verknüpfung darſtellen. Es iſt alſo kein Widerſpruch darinn, daſs einem Weſen, als Dinge an ſich, Freyheit zukomme, unerachtet alle erſcheinende Wirkungen deſſelben, ſelbſt die aus der Freyheit entſpringenden nicht anders denn als nothwendig beſtimmt im Kontext der Naturbegebenheiten erſcheinen können. Und wir können mit Kant ſagen, daſs einem ſolchen Weſen ein zwiefacher Charakter zukommen würde:

Digitized by Google

de: 1) ein intelligibler, nach welchem es als Ding an sich handelt; 2) ein empirischer, nach welchem es, als Erscheinung, den Naturgesetzen gemäfs wirkt.

Bemerken wir hier noch vorzüglich, was für die Lehre von der menschlichen Freyheit von der gröfsten Wichtigkeit zu seyn scheint, dafs die Handlung eines solchen Wesens, nach seinem intelligiblen Charakter gar nicht in der Abfolge blofser Naturwirkungen liegt, und nicht eine blofse Fortsetzung derselben ist, dafs also auch dieser Handlung keines von allen denen Verhältnissen zukommen kann, welche Handlungen zukommen, mit denen nur eine bereits ablaufende Reihe weiter fortschreitet. *)

Allem

*) Mehrere Weltweise, welche in der Kantischen Theorie der Freyheit ein undurchdringliches Dunkel finden, scheinen verschiedene Stellen der Kritik der Vernunft ganz übersehen zu haben, welche den wahren Sinn derselben auf das lichtvollste ausdrücken. Ich rechne unter diese, die wichtige Anmerkung zur Thesis der dritten Antinomie, wo es unter andern heifst: „Man lasse sich hierbey nicht durch einen Misverstand aufhalten, dafs, da nämlich eine successive Reihe in der Welt nur einen comparativ ersten Anfang haben kann, indem doch immer ein Zustand der Dinge in der Welt vorhergeht, etwa kein absolut erster Anfang der Reihen während dem Weltlaufe möglich sey. Denn wir reden hier nicht vom absolut ersten Anfange der Zeit nach, sondern der Kausalität nach. Wenn ich jetzt zum Beyspiel völlig frey, und ohne den nothwendig bestimmenden

Allem bisher Gesagten zu Folge scheint es unbezweifelt zu seyn:

5.

Es enthält keinen Widerspruch, in der Welt eine gedoppelte Kausalität anzunehmen, Gezwungenheit und Freyheit. Ja es ist gedenkbar, dass beyde einem und demselben Wesen, in wiefern es aus einem gedoppelten Gesichtspunkte betrachtet wird, zukommen.

6.

Freyheit ist eben so wenig dem Satze des zureichenden Grundes zuwider, als sie für Gesetzlosigkeit gehalten werden kann.

1) Jede

den Einfluss der Naturursachen von meinem Stuhle aufstehe, so fängt in dieser Begebenheit, sammt deren natürlichen Folgen ins Unendliche, eine neue Reihe schlechthin an, obgleich der Zeit nach, diese Begebenheit nur die Fortsetzung einer vorhergehenden Reihe ist. Denn diese Entschliessung und That liegt gar nicht in der Abfolge blosser Naturwirkungen, und ist nicht eine blosse Fortsetzung derselben, sondern die bestimmenden Naturursachen hören oberhalb derselben, in Ansehung dieser Ereugniss, ganz auf, die zwar auf jene folgt, aber daraus nicht erfolgt, und daher zwar nicht der Zeit nach, aber doch in Ansehung der Kausalität, ein schlechthin erster Anfang einer Reihe von Erscheinungen genannt werden muss."

Digitized by Google

1) Jede Handlung eines freyen Vermögens hätte allerdings ihren zureichenden Grund, aber nur in der Freyheit deſſelben ſelbſt; als welche ein Vermögen iſt, den zureichenden Grund für den erſten Anfang von Zuſtänden in ſich ſelbſt zu enthalten.

Der Satz des zureichenden Grundes wird hier ganz unverſinnlicht genommen, und das Verhältniſs zwiſchen der freyen Kraft und ihren freyen Beſtimmungen ohne Zeitbegriffe gedacht, ſo daſs alles vor und nach, vorhergehen und folgen wegfällt. Wir dürfen uns alſo nicht einbilden, daſs in der freyen Kraft ein Entſchluſs derſelben auf einen vorhergegangenen Zuſtand in der Zeit folge; denn in der freyen Kraft, wiefern ſie frey iſt, wechſeln überhaupt gar keine Zuſtände, deſshalb dürfen wir auch die Handlungen der freyen Kraft nicht nach dem Begriffe einer Veränderung vorſtellen, weil dieſer den Begriff der mechaniſchen Kauſſalverknüpfung unausbleiblich mit herbeyführte. Jede Handlung der freyen Kraft muſs als eine für ſich beſtehende Einheit betrachtet werden, welche, da ſie gar kein vor ſich und nach ſich hat, auch mit nichts vorhergehendem und nachfolgendem zuſammenhängt, und, hinter ſich

und

und vor ſich nur Möglichkeit, gleichſam abgeſchnitten und iſolirt da ſteht. *)

2) Freyheit iſt nicht Geſetzloſigkeit. Denn eine Kraft, die nicht nach Geſetzen der mechaniſchen Gezwungenheit wirkt, iſt darum noch nicht geſetzlos. Der Charakter der Freyheit beſteht darinn, ſich ſelbſt bey jeder Handlung Geſetz zu ſeyn, ſchlechterdings unfähig, durch fremde Geſetze beſtimmt zu werden. **)

*) Cruſius ſtellte unter andern auch folgende tiefſinnige Erklärung der Freyheit auf: „ſie ſey der höchſte Grad der Thätigkeit in einem Willen, vermöge welcher er eine Wirkſamkeit ſelbſt anfangen, richten und wiederum abbrechen kann, ungeachtet dieſelbe durch alle dabey erforderliche Bedingungen nicht mehr als möglich gemacht worden.“

*) Geſetz für ein praktiſches Vermögen iſt die in ſeinem Weſen urſprünglich beſtimmte Weiſe ſeiner Handlungen. Geſetz für ein praktiſches Vermögen, das im Kontexte der Natur erſcheint, iſt: Reihen von Urſachen und Wirkungen fortzuſetzen, die es nicht angefangen hat; Geſetz für ein freyes Vermögen iſt: den vollſtändigen Grund des Anfangs eines Zuſtandes in ſich allein zu enthalten, und durch ſich allein wirkſam zu machen.

Digitized by Google

II.

Von dem Begriffe der moraliſchen Freyheit des Menſchen.

1.

Wenn ein Begehrungsvermögen ein Vermögen iſt, ſich die Realiſirung von Vorſtellungen zum Gegenſtande der Aeuſserung ſeiner Thatkraft zu machen, *) ſo iſt ein freyes Begehrungsvermögen ein Vermögen, ſich zur Realiſirung kontradiktoriſch entgegengeſetzter Vorſtellungen mit voll-

*) S. d. I. Th. S. 85. u. folg. — Als ich damals bey Erläuterung des 5. §. der Kantiſchen Erklärung vom Begehrungsvermögen den Vorwurf machte, ſie ſey mehr eine Erklärung der Thatkraft, als des Begehrungsvermögens, war mir eine Anmerkung Kants über dieſen Punkt in der neuen Ausg. der Krit. der Urtheilskr. unbekannt. „Ob wir uns gleich, ſagt er, in dergleichen Begehrungen (deren Objekt wir nicht hervorbringen können) der Unzulänglichkeit unſerer Vorſtellungen, Urſache ihrer Gegenſtände zu ſeyn, bewuſst ſind, ſo iſt doch die Beziehung derſelben als Urſache, mithin die Vorſtellung ihrer Kauſſalität, in jedem Wunſche enthalten, und vornehmlich alsdann ſichtbar, wenn dieſer ein Affekt, nämlich Sehnſucht iſt. Die Kräfte werden doch durch Vorſtellungen wiederholentlich angeſpannt. Selbſt die Gebete um Abwendung ſichtbarlich unvermeidlicher Uebel und manche abergläubiſche Mittel zur Erreichung natürlich unmöglicher Zwecke, beweiſen die Kauſſalbeziehung auf ihre Objekte.“ Irre ich nicht, ſo wird der gemachte Einwurf durch dieſe Rechtfertigung nur noch mehr bekräftigt.

Digitized by Google

vollkommen gleicher Möglichkeit ſelbſt zu beſtimmen.

Ein Weſen, welches mit einem freyen Begehrungsvermögen begabt iſt, kann von allem für daſſelbe Begehrbare auch das Gegentheil begehren; und ſein Begehren können für das Entgegengeſetzte iſt ſich vollkommen gleich. Wäre dieſe Gleichheit auch nur um den mindeſten Grad eingeſchränkt, ſo fiele die ganze Freyheit weg.

2.

Ein Weſen, welchem ſowohl ſeine Vernunft, als ſeine Sinnlichkeit Quelle zu realiſirender Vorſtellungen iſt, beſitzt einen Willen, wiefern es das Vermögen hat, ſich zur Realiſirung der Gegenſtände der Vorſtellungen der einen oder der andern mit gleicher Möglichkeit ſelbſt zu beſtimmen.

3.

Der Wille iſt das Vermögen zwiſchen den Gegenſtänden des ſinnlichen und reinen vernünftigen Begehrungsvermögens, unabhängig von allen

len nothwendig beſtimmenden Urſachen frey zu wählen.

Man gehe auf die pſychologiſchen Prolegomenen im I. Th. S. 92. §. 14 - 16. und die Zergliederung des ſittlichen Bewuſstſeyns im III. Abſchn. deſſ. Theils zurück.

4.

Die Freyheit iſt in dem Begriffe des Willens weſentlich enthalten, ſo weſentlich, daſs kein Wollen gedacht werden kann, in und mit welchem man nicht das gleiche Können des Entgegengeſetzten denkt.

Wenn ich mir bewuſst bin, daſs ich etwas wolle; ſo bin ich mir bewuſst, daſs ich ſelbſt meiner Thatkraft zur Realiſirung einer Vorſtellung Richtung gebe, bey gleicher Möglichkeit, ihr auch die entgegengeſetzte Richtung geben zu können. Auſserdem würde das: ich will gar keinen Sinn haben. So, wenn ich mir bewuſst bin, daſs ich etwas nicht wolle, bin ich mir zugleich bewuſst, daſs ich daſſelbe auch wollen gekonnt.

Digitized by Google

5.

Die Freyheit des Willens ist das Vermögen, den vollständigen Grund von Handlungen zu enthalten und wirksam zu machen, welche dem Sittengesetze der Vernunft angemessen oder zuwider sind, ohne zu einem von beyden, weder durch den Einfluss fremder Kräfte, noch durch seine eigenen Vorstellungen nothwendig bestimmt werden zu können.

6.

Das mit Freyheit des Willens begabte Wesen ist diesem Begriffe zu Folge, durch sich selbst und ohne alle Bedingung, gleich vermögend für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen, kann entweder sittlich gut, oder sittlich böse handeln, ohne eines von beyden müssen zu können.

7.

In wiefern die Freyheit des Willens Grundbedingung aller Moralität ist, heisst sie die moralische Freyheit.

Die

Die in den vorigen §. §. enthaltenen Begriffe habe ich seit fünf Jahren unverändert festgehalten, und zum Theil sowohl in Schriften *) als öffentlichen Vorträgen befolgt. Mich können also auf keinen Fall die Beschuldigungen treffen, welche Herr Reinhold im zweyten Theile seiner Briefe über die Kantische Philosophie den Vertheidigern derselben in Betreff der Vernachlässigung jener Begriffe macht. Die Erklärung dieses Weltweisen: (die Freyheit des Menschen ist ein Vermögen, willkührlich zwischen den Vorschriften der Vernunft und den Forderungen der Sinnlichkeit wählen zu können, ist das Vermögen der Person, sich selbst in Rücksicht auf die Forderung des uneigennützigen Triebes der Forderung des uneigennützigen entweder gemäss, oder derselben zuwider zu bestimmen,) ist nur dem Ausdrucke nach von der meinigen verschieden. **)

Herr Creuzer tadelt in seinen skeptischen Betrachtungen sowohl Reinholds Erklärung, als auch

*) S. meine Betrachtungen über die Philosophie der natürlichen Religion.

**) Das Verhältniss zwischen Trieben und Freyheit hatte schon Crusius sehr scharf gefasst, wenn er sagte: die Freyheit besteht in einer innerlichen vollkommenen Thätigkeit des Willens, welche vermögend ist, ihre Wirksamkeit mit einem von denen jetzo erregten Trieben des Willens zu verknüpfen, oder auch diese Verknüpfung zu unterlassen und unthätig zu bleiben, oder auch dieselbe anstatt des Vorigen mit einem andern Triebe zu verbinden. (§. 43.)

Digitized by Google

auch die meinige, und ſpricht ihnen nichts Geringeres als die vernünftige Denkbarkeit ab.

„Im Weſentlichen, ſagt er: (S. 130.) ſind beyde Theorieen einerley. Ich glaube den Grund von beyden Theorieen in einer Verwechſelung des Noumenons mit dem Dinge an ſich gefunden zu haben. Anſtatt das intelligible Ich als Noumenon nach logiſchen Geſetzen zu denken, hielt ſich wahrſcheinlich R. und eben ſo auch H. durch den Begriff des Dinges an ſich für berechtiget, ihm ein Vermögen beyzulegen, das jenen Geſetzen widerſpricht, und das ſie ſelbſt ihm als Noumenon nie würden eingeräumt haben. Allein das intelligible Ich als Ding an ſich iſt für uns völlig = x, und ſelbſt ſein Daſeyn nur Gegenſtand des Glaubens. Wir wiſſen von ihm als Ding an ſich ſchlechterdings nichts, und können ihm folglich weder eine determiniſtiſche noch indeterminiſtiſche Freyheit beylegen. Denn ſobald wir es denken, hört es auf Ding an ſich zu ſeyn, und wird Noumenon, d. h. Ding an ſich, in ſofern wir es uns denken. Vernünftige Denkbarkeit iſt alſo eine unnachlaſsliche Forderung unſerer Vernunft, bey Allem, was wir unſerm intelligibeln Ich nur immer beylegen mögen. Jede ſittliche Thatſache, und folglich auch

auch die Freyheit des Willens, man mag ſie als unmittelbares Faktum unſers Bewuſstſeyns, oder als nothwendiges Poſtulat der praktiſchen Vernunft betrachten, muſs vernünftig denkbar ſeyn, wenn wir ſie nicht als vernunftwidrig verwerfen, und für bloſse Scheinerfahrung halten ſollen. Iſt aber wohl eine Freyheit vernünftig denkbar, die ein und daſſelbe Weſen gleich vermögend macht, für kontradiktoriſch entgegengeſetzte Handlungen? "

Schon die Härte der Anſchuldigung (eines widerſinnigen Begriffs) hätte Herrn C. auf die Vermuthung bringen ſollen, daſs von ſeiner Seite einige Uebereilung in der Beurtheilung meiner Erklärung Statt gefunden habe. Mir iſt nicht in den Sinn gekommen, das Subjekt des freyen Willens als Ding an ſich vorzuſtellen, und eben ſo wenig habe ich irgend eine Veranlaſſung gegeben, von mir zu vermuthen, als halte ich mich, in welchem Falle es auch ſey, durch die Vorſtellung eines Dinges an ſich für berechtigt, einem ſolchen Vermögen zuzueignen, die nach den Geſetzen des Denkens innerlich widerſprechend ſind. Nur zu tief habe ich mir die Wahrheit eingeprägt, daſs man dem an ſich Unerkennbaren nur das Denkbare zueignen dürfe, wenn ei-

ne

ne Nothwendigkeit da ist, den Begriff davon zu bestimmen. Und wenn ich nicht innig überzeugt wäre, dass ein Wesen, gleich vermögend für kontradiktorisch entgegengesetzte Handlungen, sich sehr wohl gedenken liesse, würde ich dem Menschen nie einen freyen Willen in diesem Sinne zugeeignet haben. Dass aber ein solches sich nicht gedenken lasse, hat Herr C. nicht erwiesen, ich glaube es bereits gethan zu haben.

Herr C. findet meine Erklärung weder praktisch noch theoretisch befriedigend; nicht praktisch, weil bey einer solchen Freyheit, die gegen die Vorschriften der Vernunft und die Reize der Sinnlichkeit absolut gleichgültig ist, die sowohl vom sittlich Guten, als auch vom sittlich Bösen den vollständigen Grund in sich enthält und wirksam macht, moralische Nothwendigkeit, allgemein gesetzmässig und zweckmässig zu handeln, nicht weiter gedacht werden könne. „Ein gegen Gutes und Böses indifferenter Wille hebt ja offenbar alle Sittlichkeit auf. Ist das Sollen, welches die moralische Nothwendigkeit ausdrückt, eine einzig mögliche (nothwendige) Art zu wollen, wie kann denn neben diesem Sollen noch eine solche indifferentistische Freyheit bestehen? Entweder ich muss diese oder jene aufgeben. Das letztere aber kann ich nicht aufgeben; folglich

lich bleibt mir nur dieſes Sollen und eine Freyheit übrig, die ſich mit demſelben vereinbaren läſst. Dieſe aber iſt keine andere als die, welche in dem Sollen ſelbſt enthalten iſt, und demſelben zum Grunde liegt, d. i. die Antonomie des Willens, die von fremden Geſetzen ganz unabhängige, in den letzten Tiefen unſers Geiſtes gegründete, einzig mögliche (nothwendige) Art zu wollen. Dieſe nothwendige Art zu wollen wird nun natürlich ein Müſſen, ſobald keine ſtärkere Kraft derſelben entgegen wirkt. Aber ſollte wohl in dieſem Müſſen, in dieſer nothwendigen Abhängigkeit von meinem eigenen Geſetz nicht mehr wahre eigentlich moraliſche Freyheit liegen, als in jener vernunftwidrigen Abhängigkeit vom abſoluten Zufall?“

Der Wille iſt abſolut gleichgültig gegen die Vorſchriften der Vernunft und die Reize der Sinnlichkeit, könnte heiſsen: 1) der Wille hält ſie für gleich an Werthe, und Gültigkeit, billigt die einen nicht mehr als die andern; 2) der Wille fühlt für die einen nicht mehr Intereſſe als für die andern; 3) der Wille enthält unter allen Umſtänden gleichen Grund, ſich nach den einen oder den andern zu beſtimmen. Das erſte kann es nicht heiſsen, denn es iſt gar nicht Geſchäft des Willens, als Willens, über Werth und Gültigkeit von Beſtim-

Digitized by Google

ſtimmungsgründen zu handeln, zu entſcheiden; eben ſo wenig das zweyte, denn der Wille, als Wille, iſt überhaupt nicht fähig, im Intereſſe zu fühlen, er fühlt gar nicht; es bleibt alſo nur der dritte Sinn übrig: der Wille enthält unter allen Umſtänden gleichen Grund, ſich nach den Vorſchriften der Vernunft oder den Reizen der Sinnlichkeit zu beſtimmen, und in dieſem Sinne behaupte ich die Indifferenz des Willens, weil, wie auch Herr C. in der Note S. 133. den von ihm ſogenannten intelligiblen Indifferentiſſen ſagen läſst, ein gegen Gutes und Böſes nicht indifferenter Wille alle Sittlichkeit aufhebt.

Dieſe Indifferenz vernichtet keinesweges, wie Herr C. glaubt, die moraliſche Nothwendigkeit, denn daraus, daſs der Wille unter allen Umſtänden gleichen Grund enthält, ſich nach den Vorſchriften der Vernunft oder den Reizen der Sinnlichkeit zu beſtimmen, folgt nicht, daſs der Menſch nicht als vernünftiges Weſen die Vernunftgebothe als unaufheblich und unnachlaſslich anerkennen müſſe, vielmehr iſt ihm dieſe Ueberzeugung eben ſo weſentlich, als die von ſeiner Freyheit. Die Nothwendigkeit, die moraliſchen Geſetze anzuerkennen und ſich durch ſie für verpflichtet zu halten, verträgt ſich nicht nur vollkommen mit der Nichtnoth-

wen-

Digitized by Google

wendigkeit und Unerzwingbarkeit ihrer wirklichen Ausübung, ſondern die Vorſtellung von jener iſt ſogar mit der von dieſer unzertrennlich verknüpft, und, weit entfernt, daſs man die Indifferenz des Willens aufgeben müſſe, um das Sollen (die Pflicht) zu behaupten, wie Herr C. glaubt, fiele vielmehr alles Sollen (alle Pflicht) weg, ſobald man jene Indifferenz leugnet. Nur die ſo gewöhnliche Vermengung der reinen praktiſchen Vernunft mit dem Willen, konnte Herrn C. hier irre führen, und es wundert mich dieſs um ſo mehr, da er dasjenige benutzen können, was Herr Reinhold in ſeinen Briefen über die Kantiſche Philoſophie (z. B.) mit gewiſs nicht übertriebenem Eifer darüber geſagt hat.

Noch unbefriedigender findet Herr C. meine Erklärung in theoretiſcher Rückſicht. „Wir erklären, heiſst es, den Geſetzen unſers Denkens gemäſs, die Vorſtellung des abſoluten Zufalls für vernunftwidrig, und geſtehen ihr nur negative Brauchbarkeit zu. Allein wie will man bey jener indifferentiſtiſchen Freyheit dieſer vernunftwidrigen und nur negativ brauchbaren Vorſtellung ausweichen? Vielleicht durch einen Mittelweg zwiſchen Nothwendigkeit und Zufall? Aber man ſtelle mir einen Begriff von Zufall auf, der etwas anders als Nichtnothwendigkeit ausſagt. Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit

ſind

ſind offenbar zwey kontradiktoriſch entgegengeſetzte Glieder, zwiſchen denen es nach einem logiſchen Geſetze kein drittes geben kann, folglich iſt jeder Mittelweg hier völlig unmöglich.“ Zufälligkeit, Nichtnothwendigkeit eines Erfolgs in der Zeit iſt allerdings vernunftwidrig; was in der Zeit geſchieht, hat in der Zeit nicht aufsenbleiben können. Allein in den Dingen an ſich, von welchen wir alle Zeitverhältniſſe wegrechnen müſſen, kann allerdings Zufälligkeit ohne Widerſinn angenommen werden, und widerſpricht dem Satze des zureichenden Grundes nicht. Ein Weſen, welches gleich zureichenden Grund für kontradiktoriſch entgegengeſetzte Handlungen enthält, enthält eben dadurch zureichenden Grund für das Zufallige, was durch daſſelbe erfolgen, aber auch nicht erfolgen kann. Dieſe Zufälligkeit iſt alſo keine Grundloſigkeit. Und wenn wir dem Subjekte unſers Willens, als Dinge an ſich, die Freyheit, in dem von mir beſtimmten Sinne, zueignen, und die freye Handlung für überſinnlich zufällig erklären, ſo verletzen wir auf keinen Fall die Geſetze des Denkens. *)

Im

*) Cruſius hat viel tief und wahr Gedachtes über die Vorwürfe geſagt: die freyen Handlungen ſeyen grundlos und vom Ungefahr abhängig, S. §. 47. §. 28. beſ. die Note.

Im Begriffe der moraliſchen Freyheit liegt weſentlich auch der Begriff eines Vermögens zu ſündigen, ohne welches ein Vermögen gut zu handeln, vernünftiger Weiſe gar nicht gedacht werden kann. Wenn ein Wollen von mir in einem gewiſſen Falle gut iſt, ſo iſt es dieſs nur in ſofern, als ich in demſelben Falle auch böslich wollen konnte. Nach allem bisher Geſagten habe ich nicht nöthig, dieſe (bereits von mir in meiner moraliſchen Gotteslehre S. 174. §. 5. aufgeſtellte) Behauptung zu rechtfertigen, und zu beſtimmen, in wiefern folgende Stelle des Herrn Schmid in ſeiner Moralphiloſ. gegründet ſey oder nicht: (N. A. §. 249. S. 335.) „Einige rechnen zu der moraliſchen Freyheit auch das Vermögen, unſittlich zu handeln. Dieſs widerſpricht aber dem Begriffe von einem ſittlichen Vermögen; und eine ſolche Freyheit wäre ein Vermögen zu kontradiktoriſch entgegengeſetzten Handlungen, welches auf einen Widerſpruch hinaus läuft. Ein ſolches, in Abſicht auf das, was es vermag, ganz und gar indifferentes Vermögen, dünkt mich, ein nonſenſikaliſches Vermögen zu ſeyn. Wir haben neben der moraliſchen Freyheit, d. h. neben dem Vermögen ſittlich zu handeln, auch ein anderes, aber ſehr verſchiedenes Vermögen, ſolche Handlungen auszuüben, und ſolche Geſinnungen zu he-

gen,

gen, die dem Sittengesetze der Vernunft zuwider sind. Dieſs ist eine Folge der Einschränkung unserer Freyheit, also, in Beziehung auf die Vernunft, ihres Unvermögens, in Beziehung auf die übrigen Kräfte der menschlichen Natur, eine Folge von dem Verhältniſs des bestimmbaren Vermögens, der Sinnlichkeit, zu andern Bestimmungen, die nicht von dem reinen Vernunftwillen hervorgebracht werden, u. s. w."

III.

Ueber die Möglichkeit der moralischen Freyheit im Menschen.

Nach dem im vorigen Abschnitte aufgestellten Begriffe von moralischer Freyheit, erscheint das moralische freye Wesen, als freyes, dergestalt unabhängig von den Gesetzen der Vernunft und von den Antrieben der Sinnlichkeit, dass es durch die einen so wenig, als durch die andern gezwungen werden kann. Es fragt sich, ob ein solches Vermögen im Menschen wirklich existiren könne. Um diese Frage zu beantworten, müssen wir auf die Bedingungen zurückgehen, von denen im Menschen die Vorstellung seiner Kräfte und ihrer Handlungen abhängt.

Der Mensch ist sich selbst in allen seinen Vermögen und den Handlungen derselben Erscheinung, und in sofern gezwungen, sich seine Zustände nach der allgemeinen Form aller Erkenntnifs des Wirklichen im Gebiethe der Natur vorzustellen, also auch die Verknüpfung seiner Zustände nach dem Gesetze der mechanischen Kausalität. Der Mensch hat also, wie jedes andere Naturwesen, einen empirischen Charakter. Zu dem empirischen Charakter des Menschen gehören

ren alle ſeine durch äuſsere oder innere Sinnlichkeit gewahrnehmbare Vermögen, Handlungen und Zuſtände derſelben, alſo auch: 1) die Thätigkeiten des Vorſtellungsvermögens, wiefern ſie der innere Sinn darſtellt; 2) die Thätigkeiten des Gefühlvermögens, wiefern ſie der innere Sinn darſtellt; 3) die Thätigkeiten des Begehrungsvermögens, wiefern ſie der innere Sinn darſtellt. Der innere Sinn ſtellt jederzeit ein auf einander folgendes Mannigfaltiges dar; diejenigen Thätigkeiten alſo des Vorſtellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögens, welche der innere Sinn darſtellen ſoll, müſſen als auf einander folgendes Mannigfaltige erſcheinen können. Alles, was als auf einander folgendes Mannigfaltiges erſcheint, verknüpft der Verſtand nach ſeinem Kauſſalgeſetze; jene Thätigkeiten alſo des Vorſtellungs- Gefühls- und Begehrungsvermögens, welche der innere Sinn darſtellt, können von uns nicht anders als in nothwendig beſtimmter Kauſſalverknüpfung erkannt werden. Dieſe Kauſſalverknüpfung aber kommt ihnen nicht an ſich zu, ſondern iſt Vorſtellungsweiſe beſtimmt in der Natur der Sinnlichkeit und des Verſtandes.

Allein der Menſch beſitzt auch Kräfte, und übt Handlungen aus, welche der innere Sinn

gar

gar nicht darſtellen kann, und welche die Form des auf einander folgenden Mannigfaltigen gar nicht anzunehmen fähig ſind. In Anſehung dieſer iſt er ſich nicht Erſcheinung, ſondern Gegenſtand eines nothwendigen unſinnlichen Denkens, und ſie machen ſeinen intelligiblen Charakter aus. Diejenigen Kräfte des Menſchen, welche ſeinen empiriſchen Charakter in der Erſcheinung ausmachen, ſind auch als Dinge an ſich anzuſehen, haben in ſofern ihr abſolutes (obwohl völlig unerkennbares) Weſen, und werden in ſofern auch zu dem intelligibeln Charakter des Menſchen gerechnet.

Der Menſch iſt ſich alſo in gedoppelter Rückſicht ein intelligibler Gegenſtand: 1) in Rückſicht ſeiner erſcheinenden Vermögen, und deren erſcheinenden Wirkungen, wiefern er ihre Exiſtenz als erſcheinend nicht gedenken kann, ohne zugleich ihre abſolute Exiſtenz zu denken; (negativ intelligibel) 2) in Rückſicht derer Vermögen, die gar nicht ſinnlich gewahr genommen werden können, ſondern nur Gegenſtände eines nothwendigen unſinnlichen Denkens ſind. (poſitiv intelligibel.)

Die letzten Gründe aller Vermögen unſerer geiſtigen Natur ſind nur intelligibel, können

Digitized by Google

nicht durch den innern Sinn gewahr genommen werden. Die Vermögen ſind ſenſibel, wenn ſich die Form ihrer Wirkſamkeit in den ſucceſſiven Reihen ihrer Wirkungen im innern Sinne darſtellt; poſitiv intelligibel, wiefern die Form ihrer Wirkſamkeit ſich nicht in den ſucceſſiven Reihen ihrer Wirkungen im innern Sinne darſtellt, ſondern in einer Idee geſetzt werden muſs. Die Vermögen der Sinnlichkeit, des Verſtandes, der theoretiſchen Vernunft in ihrem formalen (logiſchen) Geſchäfte, ſind ſenſibel. Die theoretiſche Vernunft in ihrem materialen, metaphyſiſchen Geſchäfte, die reine praktiſche Vernunft in ihrer Geſetzgebung, ſind poſitiv intelligibel. Es fragt ſich, ob der Wille (ich nehme durchaus Wille nach dem von mir beſtimmten Begriffe, zu welchem die Freyheit weſentlich gehört,) es ſey? Senſibel iſt er nicht, und kann es nicht ſeyn; wenn er alſo iſt, ſo iſt er poſitiv intelligibel. Der Wille iſt nicht ſenſibel, kann es nicht ſeyn, d. h. ein Gegenſtand, wie er, kann ſich nicht im innern Sinne darſtellen, die Form ſeiner Wirkſamkeit kann nicht in ſucceſſiven Reihen ſeiner Wirkungen im innern Sinne erſcheinen, indem die Form ſeiner Wirkſamkeit der Form des innern Sinnes widerſpricht. Wenn der Wille iſt, ſo iſt er poſitiv intelligibel, d. i. Gegenſtand

ſtand einer Idee der reinen Vernunft nach ihrem theoretiſchen Vermögen, und zwar dieſer reinen Vernunft, weil von ihr nur die Idee des Unbedingten herrührt.

Die Frage: ob ein moraliſch freyer Wille als wirklich gedacht werden könne, kommt, allem bisher Geſagten zu Folge, auf die Frage hinaus; ob aus der Unmöglichkeit einer Erkenntniſs des Willens durch innern Sinn und Verſtand, die Unmöglichkeit des Daſeyns eines Willens im Menſchen folge, oder ob ſich nicht vielmehr jene Unmöglichkeit der Erkenntniſs mit der Möglichkeit des Daſeyns ſehr wohl vertrage,

Daſs ein Vermögen in uns ſey, welches durch den inneren Sinn nicht erkannt werden kann, und auf eine andere Weiſe, denn durch Afficirung deſſelben, zu unſerm Bewuſstſeyn gelangen muſs, iſt nichts widerſprechendes; und wenn wir nur zureichende Gründe für das Daſeyn eines Willens in uns aus andern Quellen beſitzen, ſo kann unſere Ueberzeugung dadurch nicht aufgehalten werden, daſs wir unfähig ſind, den Willen durch den innern Sinn zu erkennen. Hat doch noch kein Menſch an dem Daſeyn einer metaphyſiſchen Vernunft im Menſchen

deſshalb gezweifelt, weil ſich die Form ihrer Wirkſamkeit nicht in ſucceſſiven Reihen ihrer Wirkungen im innern Sinne darſtellt.

Daſs wir alſo fähig ſind, zu wollen, ohne doch fähig zu ſeyn, uns unſer Wollen ſelbſt im innern Sinne vorzuſtellen, enthält nichts Widerſinniges, vielmehr würde es widerſinnig ſeyn, auch nur daran zu denken, daſs unſer Wollen ſich vielleicht im innern Sinne darſtellen könne, gerade ſo widerſinnig, als wenn man verſuchen wollte, ob man ſich nicht den Satz des Widerſpruchs, oder des zureichenden Grundes als ein Mannigfaltiges im Raume vorſtellen könne, oder ein Dreyeck, ſeiner Figur nach, als ein Mannigfaltiges in der Zeit.

Der innere Sinn iſt aber auch nicht das einzige Medium, durch welches wir von Vermögen unſerer Natur und Kräften derſelben Vorſtellungen bekommen können, obwohl nur durch ihn unmittelbare Vorſtellungen davon (Anſchauungen) möglich ſind. Die theoretiſche Vernunft, nach ihrem materialen (metaphyſiſchen) Vermogen, enthält Ideen, durch welche der Menſch in den Stand geſetzt wird, ſich Vermögen ſeiner Natur und Handlungen derſelben vorzuſtellen, welche

Digitized by Google

welche der innere Sinn gar nicht darſtellen kann; und ſie allein iſt es, durch welche wir uns als begabt mit einem Willen denken, und uns als wollend denken können. Das Weſentliche für den moraliſchen Charakter des Begriffes des Willens iſt die Idee eines unbedingten Vermögens, das Geſetz der Vernunft auszuüben, oder nicht auszuüben; alles Unbedingte aber kann nur durch reine theoretiſche Vernunft nach ihrem metaphyſiſchen Vermögen gedacht werden.

Alle Vorſtellung alſo, die wir von unſerm Willensvermögen und jedem einzelnen Wollen haben, iſt nur durch Uebertragung der Idee des Unbedingten auf gewiſſe Handlungen unſerer Natur, und ihren Grund möglich. Und es giebt ſchlechterdings kein Bewuſstſeyn des Willens oder eines Wollens, welches nicht durch jene Uebertragung der Idee des Unbedingten vermittelt wäre. *)

Der

*) Wenn ich alſo in meiner moraliſchen Gotteslehre den Satz aufgeſtellt habe: „Der Menſch hat von ſeiner moraliſchen „Freyheit urſprüngliche und unmittelbare Gewiſsheit durch „ſein Bewuſstſeyn. Dieſe Gewiſsheit gründet ſich nicht auf „Gewahrnehmung der Freyheit, nicht ſchluſsweiſe auf das „Bewuſstſeyn der Pflicht, überhaupt auf nichts Erkennbares „und Begreifliches;“ ſo nehme ich jetzt dieſen Satz ganz zurück, indem ich ihn nach der geprüfteſten Ueberzeugung für unwahr halten muſs. Wiefern ich den §. 7. des III. Kap. II. Abſchn.

Der wirkliche Wille (an sich) und das wirkliche Wollen (an sich) müssen, wenn sie sind, das enthalten, was in der Idee davon befafst ist, und es kann nicht die Frage seyn, ob auch wohl der Wille und das Wollen an sich das seyen, als was die Vernunft sie denkt. Man würde sich mit einer solchen Frage selbst nicht verstehen. Die Idee der Freyheit also stellt die Freyheit dar, wie sie an sich ist, und es kann hier nicht der Fall eintreten, dafs das Objekt der Idee, wenn es aufser der Idee da ist, nicht die Merkmale enthielte, welche die Idee auszeichnen. Freyheit als Ding an sich kann nichts anders seyn, als was die Vernunftidee davon ausfagt.

So kann zwischen dem Menschen, wiefern er sich erkennbar ist, und ebendemselben, wiefern er sich nicht erkennbar ist, ein Zusammenhang seyn, welchen die metaphysische Vernunft durch ihre Ideen vermittelt. Und derselbe Mensch, der durch

II. Abschn. desselben Buchs noch billige: „Der Mensch wird „in dieser Einsicht (dafs Freyheit des Willens Statt finden „könne) befestigt, wenn er bedenkt, dafs der Wille und „alles Wollen sich nie als Erscheinung darstellt, sondern „auf eine unbegreifliche Weise unmittelbar zu unserm Be„wufstseyn gelangt, dafs wir also unsers Willens und jedes „einzelnen Wollens gewifs werden, ohne weder den Wil„len, noch irgend ein einzelnes Wollen zu erkennen und „zu begreifen," erhellet von selbst.

Digitized by Google

durch den innern Sinn von gewiſſen Seiten zur Selbſtvorſtellung gelangt, iſt fähig, durch reine Vernunft ſich ein Vermögen ſeiner Natur und Handlungen deſſelben vorzuſtellen, welche in die Form des innern Sinnes nicht eingehen können.

Wenn der Menſch ein Vermögen ſeiner Natur, welches ſich in ſeinen Wirkungen als Erſcheinung durch den innern Sinn nicht darſtellen kann, nach der Form dieſes Sinnes vorzuſtellen verſucht, ſo muſs derſelbe Widerſinn erfolgen, der in jedem andern Falle unausbleiblich eintritt, ſobald wir uns das Unbedingte nach den Formen der Sinnlichkeit vorſtellen wollen. Will der Menſch ſich das Einfache im Raume vorſtellen, ſo verwickelt er ſich in Widerſtreit; und demſelben Erfolge iſt er ausgeſetzt, ſobald er die Handlung der Freyheit in der Zeit vorſtellt.

Wenn der Menſch ſich die Handlung der Freyheit in der Zeit vorſtellt, ſo dringt ſich ihm der aus kontradiktoriſch entgegengeſetzten Gliedern beſtehende Satz auf:

entweder:

Die Handlung des Willens hat in der Zeit, wo ſie geſchah, erfolgen müſſen.

oder:

Digitized by Google

oder:

Die Handlung des Willens hat in derſelben Zeit, wo ſie geſchah, unterbleiben können.

Jemehr er die Natur der Zeit und die nothwendige Form der Verbindung des in ihr Aufeinanderfolgenden erwägt; um ſo feſter überzeugt er ſich, daſs eine Handlung in derſelben Zeit, wo ſie geſchieht, nothwendig geſchehen muſs, und in ihr nicht ausbleiben kann. Er ſchlieſst alſo:

Die Freyheit des Willens iſt unmöglich.

Er würde Recht haben, wenn kein Drittes Statt fände. Allein dieſs findet allerdings Statt. Nämlich;

Die Handlung des Willens iſt gar nicht in der Zeit.

Es iſt alſo beydes falſch;

Die Handlung des Willens hat nicht in der Zeit, wo ſie geſchah, erfolgen müſſen;

und:

Die Handlung des Willens hat nicht in derſelben Zeit, wo ſie erfolgte, unterbleiben können;

Denn ſie iſt auſser aller Zeit.

Ich

Ich entſcheide auf dieſe Weiſe die Antinomie, in welche ſich der Menſch verwickelt, ſobald er ſich den Willen in der Zeit vorſtellen will, ungefähr eben ſo, wie Kant jene Antinomieen entſcheidet, auf welche die Vernunft durch Misbrauch ihrer Weltbegriffe geräth. „Wenn zwey einander entgegengeſetzte Urtheile, ſagt er: (S. 531. Krit. d. r. V.) eine unſtatthafte Bedingung vorausſetzen, ſo fallen ſie, unerachtet ihres Widerſtreits, (der gleichwohl kein eigentlicher Widerſpruch iſt) alle beyde weg, weil die Bedingung wegfällt, unter der allein jeder dieſer Sätze gelten ſollte. Wenn jemand ſagte: ein jeder Körper riecht entweder gut, oder nicht gut, ſo findet ein Drittes Statt, nämlich, daſs er gar nicht rieche, und ſo können beyde widerſtreitende Sätze falſch ſeyn.“

Der Menſch würde nicht daran denken, ſich das Vermögen der moraliſchen Freyheit zuzueignen, wenn er ſich nicht eines Vermögens bewuſst wäre, welches durch ein unbedingtes Geboth eine ſolche Freyheit in ihm auffordert, und ihm die Verfolgung eines Zweckes nothwendig macht, welcher nur durch eine ſolche Freyheit erſtrebt werden kann. Das Bewuſstſeyn einer unbedingt geſetzgebenden Vernunft allein macht das Bewuſstſeyn der Freyheit in ihm möglich, dieſes

dieſes verhält ſich zu jenem wie die Folge zu ihrem Grunde.

Der Menſch würde in einzelnen Fällen, wo es darauf ankommt zu handeln, ſich nicht vor Vollbringung der Handlung als frey zu jedem Entſchluſſe denken, wenn ihm nicht das Geſetz der Vernunft vorſchwebte, welches ſo gebiethet, daſs es Freyheit vorausſetzt. Und nach vollbrachter Handlung würde der Menſch nicht annehmen, daſs er ſich frey zur Handlung entſchloſſen, wenn er ſich nicht bewuſst wäre, daſs ihm vor der Handlung das Geſetz mit ſeinem unbedingten nur auf Freyheit gerichteten Gebothe vorgeſchwebt hätte.

Diejenige Uebertragung der Idee des Unbedingten, ohne welche dieſes Bewuſstſeyn des freyen Willens gar nicht möglich iſt, erfolgt im Menſchen ganz unabſichtlich, und ohne daſs eine Beyhülfe der ſpekulativen Philoſophie nöthig wäre. Die ſogenannte gemeine Menſchenvernunft muſs ſich auf dieſe Uebertragung ſtützen, wenn ſie dem Menſchen Freyheit des Willens zueignet, wie ſie es durchaus thut.

Die gemeine Menſchenvernunft denkt ſich, ohne Widerſinn zu ahnden, die Handlung des freyen Willens, den Entſchluſs, in der Zeit, ſo lange ſie noch nicht zur deutlichen Vorſtellung

lung der Form aller Veränderungen in der Zeit gelangt ist. Geschieht dies, dann muss sie wegen ihrer Annahme einer in der Zeit handelnden Freyheit, in die lebhafteste Verlegenheit gerathen. Und sie geht unausbleiblich zu einem widersinnigen Dogmatism, (nach welchem entweder Freyheit in der Zeit angenommen, oder alle Freyheit, weil sie in der Zeit nicht möglich, verworfen wird,) oder einem trostlosen Skepticism über, wenn sie nicht durch Vernunftkritik über die Möglichkeit der Freyheit aufgeklärt wird.

Dem bisher Gesagten zu Folge entsteht Bewusstseyn der moralischen Freyheit erst dann, wenn das Bewusstseyn der reinen praktischen Vernunft im Menschen entwickelt worden, und er fähig ist, sich ihr Gesetz vorzustellen, *) und das Bewusstseyn der Freyheit, in seiner Deutlichkeit ist (wie ich bereits in den kritischen Prolegomenen des I. Th. angedeutet habe) nichts anders als: die Einsicht der Unmöglichkeit, sich das Daseyn des moralischen Gesetzes, und das Nicht-

*) Das moralische Gesetz ist also, wie Kant mit Recht sagt: ratio cognoscendi der Freyheit, unerachtet die Freyheit zugleich als ratio essendi des moralischen Gesetzes angesehen werden muss. „Wäre nicht das moralische Gesetz in „unserer Vernunft eher deutlich gedacht, so würden wir „uns niemals berechtigt halten, so etwas, als Freyheit ist, „(ob diese gleich sich nicht widerspricht) anzunehmen. „Wäre aber keine Freyheit, so würde das moralische Ge„setz in uns gar nicht anzutreffen seyn."

Digitized by Google

Nichtſeyn der Freyheit zugleich ohne Widerſpruch vorzuſtellen, verbunden mit der Ueberzeugung von der Ermangelung aller zureichenden Gründe gegen die Gedenkbarkeit der Freyheit.

Ich habe in meinen Betrachtungen über die Philoſophie der natürlichen Religion ſowohl als in meiner moraliſchen Gotteslehre die auf ſolche Weiſe entſtehende Ueberzeugung von der moraliſchen Freyheit mit dem Nahmen eines Vernunftglaubens an moraliſche Freyheit belegt. „Der Menſch gelangt, habe ich geſagt, auch mittelbar zur Ueberzeugung von ſeiner moraliſchen Freyheit, indem das in ſeiner Vernunft enthaltene, und alſo von ihm wirklich erkannte Sittengeſetz nur durch jenes Vermögen als möglich gedacht werden kann. Wiefern die alſo entſtehende Ueberzeugung ſich nicht auf Einſicht und Erkenntniſs der Natur des Gegenſtandes gründet, ſondern auf das Bedürfniſs, für das daſeyende Sittengeſetz einen Grund ſeiner Möglichkeit in der Idee eines überſinnlichen unerkennbaren und unbegreiflichen Gegenſtandes anzunehmen, ſo darf man ſie mit Recht einen Vernunftglauben nennen.“ Wenn Glaube ein Fürwahrhalten aus zureichenden ſubjektiven Gründen iſt, bey gänzlicher Unmöglich-

lichkeit aller objektiven Gründe (sowohl für als wider); so dürfte man doch vielleicht zweifeln, ob die Ueberzeugung von der moralischen Freyheit im Menschen mit dem Nahmen eines Glaubens zu benennen sey. In wiefern nämlich das moralische Gesetz Erkenntnisgrund der Freyheit ist, und die Vorstellung des moralischen Gesetzes (eine objektiv wahre Vorstellung) in nothwendiger Verknüpfung mit der Vorstellung der moralischen Freyheit steht, in wiefern die Freyheit selbst sich in Wirkungen offenbart, die nach dem moralischen Gesetze beurtheilt werden müssen, kann man die Ueberzeugung vom Daseyn der Freyheit mit gutem Grunde ein mittelbares Wissen nennen.

Die innere Urhandlung der Freyheit, der Entschluss, liegt ausser aller Zeit, und ist in der Zeit nicht vorstellbar; die äussere That aber, die durch den Entschluss anhebt, ist in der Zeit, nur in ihr vorstellbar, und so auch alle ihre unübersehbaren Folgen. Sie schliessen sich in der Erscheinung an die ganze Reihenfolge vorhergegangener Weltzustände an, und fügen sich mit ihnen in die Form eines unveränderlichen Kontextes.

IV.

Digitized by Google

IV.

Ueber die Wirklichkeit der moraliſchen Freyheit im Menſchen.

Daſs, und in wiefern moraliſche Freyheit im Menſchen als möglich angenommen werden könne, erhellet, wie mir ſcheint, aus dem im vorigen Abſchnitte Geſagten mit hinlänglicher Evidenz; und um zu zeigen, daſs ein ſolches Vermögen von uns als wirklich angenommen werden müſſe, dürfen wir nur in dem Ideengange fortſchreiten, welchen wir dort eingeſchlagen haben.

Eine Thatſache iſt es, die den Menſchen überzeugt, daſs ihm moraliſche Freyheit innwohnt: das Sittengeſetz der praktiſchen Vernunft. Nur wiefern der Menſch ſich dieſes Geſetzes in ſeiner Nothwendigkeit bewuſst werden muſs, ſobald ſeine praktiſche Vernunft ſich entwickelt, gelangt er unausbleiblich zur Anerkennung der moraliſchen Freyheit.

Die Vernunft gebiethet in ihrem Geſetze, und gebiethet unbedingt, und ohne Einſchränkung. Indem ſie dieſes thut, erklärt ſie etwas für ſchlechterdings nothwendig, blos wegen ihrer

ihrer gesetzgebenden Kraft, unangesehen, ob es je geschehen sey, geschehe, oder geschehen werde. Wir drücken diese durch die Vernunft erklärte Nothwendigkeit durch das Wort: sollen, aus, welches demnach einen ganz andern Sinn hat, als das Müssen, womit wir eine Nothwendigkeit nach Naturgesetzen bezeichnen. *)

Indem die Vernunft ein unbedingtes Sollen des Menschen erklärt, nimmt sie ihn als ein Wesen an, welches nicht muss, als ein Wesen, welches, nicht zwingbar durch den Mechanism der Natur, sich selbst zur Befolgung ihres Gesetzes bestimmen kann. Ohne Hinsicht auf die unveränderliche Ordnung der Natur und die Verkettung von Ursachen und Wirkungen, aus der sie besteht, setzt sie eine Ordnung fest, die nirgends, als nur in ihrer Idee Statt findet, von der sie aber nichts destoweniger als nothwendig aussagt, dass sie durch die vernünftigen Wesen reali-

*) So wie Sollen verschieden ist von Müssen, ist im Lateinischen oportet von necesse est verschieden. Necesse est bedeutet Nothwendigkeit nach physischen Gesetzen; (Necesse id est, sine quo salvi, liberive esse non possumus.) Oportet, Nothwendigkeit durch Pflicht. (Oportere perfectionem declarat officii, quo semper urendum est et omnibus; oportere est, consentaneum esse officio. Cic.)

Digitized by Google

realisirt werden solle. *) Die Prinzipien dieser Ordnung sind in dem dritten Abschnitte des ersten Theils in den Formeln der Gesetzgebung der reinen praktischen Vernunft aufgestellt worden.

Indem die Vernunft unbedingt gebiethet, und das Sollen des Menschen bestimmt, ist sie nicht selbst das Vermögen, ihr Geboth frey zu realisiren, nicht selbst der freye Wille; sie ist blos Gesetzgeberinn, richtet sich aber, als solche, mit ihrer Gesetzgebung an ein Vermögen, ihr Geboth frey zu realisiren, an einen freyen Willen, der dem Menschen innwohne. Möge immer die praktische Vernunft und der Wille in einem und demselben Wesen gegründet seyn; sie müssen, wenn nicht die nachtheiligste Verwirrung erfolgen soll, als verschieden und ausser einander

*) Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung mit Gründen aus, die in der ganzen Natur sonst nicht vorkommt. Der Verstand kann von dieser nur erkennen, was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, dass etwas darinn anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll; eben so wenig, als: was für Eigenschaften ein Cirkel haben soll, sondern, was darinn geschieht, oder, welche Eigenschaften der letztere hat. Kant Krit. d. r. V. (S. 575.)

Digitized by Google

der gedacht werden. Die praktiſche Vernunft iſt ſelbſt nicht frey, kann es nicht ſeyn, denn ihre Geſetzgebung hängt von ihrer urſprünglichen unveränderlichen Natur ab, da es im Gegentheile für den Willen ein eben ſo weſentlicher Charakter iſt, frey zu ſeyn, als einem erſcheinenden Körper die Eigenſchaft der Ausdehnung weſentlich iſt. Die praktiſche Vernunft hat demnach auch keine beſtimmende Kauſſalität auf den Willen, allerdings aber eine ſolche Beziehung auf denſelben, daſs freye Realiſirung ihrer Gebothe durch den Willen möglich iſt. Wie ſich (der Sache nach) die Kraft des Willens zur Vorſtellung dieſer Gebothe verhalte, iſt ein unbegreiflicher Gegenſtand, unbegreiflich, wie der Wille ſich nach dieſer Vorſtellung beſtimmen, aber nicht durch ſie beſtimmt werden könne, unbegreiflich, aber darum doch nicht widerſinnig.

Indem die Vernunft ein unbedingtes Sollen des Menſchen erklärt, nimmt ſie ihn als ein Weſen an, welches ſich auch zu einem dem Gegenſtande des Sollens widerſprechendem Wollen beſtimmen kann, als ein Weſen in ſolchem Verhältniſſe zu der Sinnlichkeit, daſs es durch die in ihr gegründeten Vorſtellungen zwar nicht beſtimmt werden, aber doch ſich ſelbſt nach ihnen

beſtimmen kann. Die Sinnlichkeit hat alſo, eben ſo wenig als die Vernunft, eine beſtimmende Kauſſalität auf den Willen, allerdings aber eine ſolche Beziehung auf denſelben, daſs freye Realiſirung der von ihr herrührenden Zwecke durch den Willen möglich iſt. Wie ſich (der Sache nach) die Kraft des Willens zur Vorſtellung dieſer Zwecke verhalte, iſt unbegreiflich; allein dieſe Unbegreiflichkeit hebt die Möglichkeit nicht auf.

Diejenigen Willensbeſtimmungen, welche dem Geſetze der Vernunft entſprechen, ſind nicht Produkte der Vernunft, ſondern des Willens. Die ſittlich gute Handlung erfolgte nicht, weil die Vernunft ſtärker war, als die Sinnlichkeit, oder dieſe wohl gar ruhte, und die ſittlich böſe Handlung erfolgte eben ſo wenig, weil die Sinnlichkeit ſtärker war als die Vernunft, oder die Vernunft etwa gänzlich unwirkſam blieb. Wäre das eine, oder das andere, ſo wäre die ſogenannte ſittlich gute Handlung in der That keine gute, die ſittlich böſe Handlung keine böſe; denn es fehlte in jedem Falle die Freyheit. Erfolgte die ſogenannte ſittlich gute Handlung, weil die Vernunft ſtärker war, als die Sinnlichkeit, ſo erfolgte ſie nothwendig nach dem mechaniſchen Geſetze des Uebergewichts, erfolgte ſie, weil die Sinnlichkeit ganz ruhte,

ruhte, so ist sie unverdienstlich, gar nicht moralisch. Erfolgte die sogenannte sittlich böse Handlung, weil die Sinnlichkeit stärker war, als die Vernunft, so erfolgte sie nothwendig nach dem mechanischen Gesetze des Uebergewichts; erfolgte sie, weil die Vernunft ganz unwirksam war, so ist sie schuldlos, gar nicht moralisch. Deshalb wird aber nicht geleugnet, dass nicht das Uebergewicht der Vernunft über die Sinnlichkeit, oder der Sinnlichkeit über die Vernunft zu den veranlassenden Ursachen, der sittlich guten oder sittlich bösen Willensbestimmungen gehören.

So sind also nicht blos die sittlich guten Handlungen frey, sondern ebenfalls die sittlich bösen. Wären jene Produkte der reinen Vernunft, diese Produkte der Sinnlichkeit, so wären sie nicht frey, und demnach auch gar nicht moralisch; sie sind dieß nur als Produkte des Willens.

Und hier leuchtet ganz vorzüglich die Wichtigkeit der Unterscheidung der reinen praktischen Vernunft von dem Willen ein. Sobald wir die reine praktische Vernunft für den Willen halten, müssen wir alle Freyheit aufgeben, und die bösen Handlungen für gezwungen, also für nicht böse halten. Folge davon ist unausbleiblich, dass

alle wahre Moralität der Handlungen wegfällt. *)

Wenn durch den freyen Willen eine sittlich gute, oder sittlich böse Handlung entsteht, so kann man vernünftiger Weise nicht nach einem aufser dem Willen liegenden bestimmenden Grunde ihres Daseyns fragen, ihn also eben so wenig in der Vernunft, als in der Sinnlichkeit suchen. Ist die Handlung sittlich gut, so fragt man vergebens, wie es komme, dafs die Sinnlichkeit sie nicht verhindert; ist sie sittlich böse, so fragt man eben so vergebens, welche Ursachen die Vernunft einschränken konnten, um sie nicht zu verhindern. Ja, man versteht sich selbst, wage ich zu behaupten, mit diesen Fragen nicht, weil man ja gar nicht mehr an Moralität denken darf, sobald man bestimmende Gründe des Daseyns freyer Willensbestimmungen aufser dem Willen sucht;

*) Seit es mir gelungen, mich aus den Irrgängen des Fatalism, in denen ich sonst beynahe einheimisch geworden war, heraus zu winden; (ein Glück, welches ich dem Studium der Cartesianischen und vorzüglich der Kantischen moralischen Schriften verdanke;) habe ich ohne Schwierigkeit das richtige Verhältnifs des freyen Willens zur praktischen Vernunft gefafst, und selbst manche scharfsinnige Entstellungen dieses Verhältnisses, haben die Evidenz meiner Einsicht nie einschränken können. Es war mir deshalb eine sehr willkommene Erscheinung, an dem Herrn Reinhold, im zweyten Theile seiner Briefe über die Kantische Philosophie, einen festen Vertheidiger des unverfälschten Begriffs des freyen Willens zu finden.

ſucht; ein Zweck, der jedem widerſinnig ſcheinen muſs, ſobald er den richtigen Begriff des Willens gefaſst hat.

Die Vorausſetzung, als widerſpreche die Annahme der Freyheit (in dem von mir auch behaupteten Sinne) den Geſetzen des vernünftigen Denkens, verbunden mit der vernachläſſigten Unterſcheidung der praktiſchen Vernunft und des Willens, verleitete einen der ſcharfſinnigſten Denker unſerer Zeit, den Herrn Schmid, alle Handlungen für überſinnlich nothwendig zu halten, und unter dem Namen des intelligiblen Fataliſmus eine in der That neue Theorie des Willens aufzuſtellen. *)

„Wenn auch unſere ſinnlich wahrnehmbaren „Handlungen, ſagt er, §. 260. a. als Erſcheinungen betrachtet, ſich in etwas denkbaren, obgleich nicht erkennbaren, nämlich Ueberſinnlichen, zuletzt gründen, wovon die wahrnehmbaren Handlungen nur ſinnliche Vorſtellungsarten ſind; ſo ſind doch dieſe denkbaren Beſtimmungsgründe der Handlungen, ſofern wir ſie „denken, (d. h. nicht als Dinge an ſich, ſondern „als Noumena,) den Vernunftgeſetzen des Denkens unterworfen, wenn ſie gleich, als Noumena, nicht unter den Geſetzen der Sinnlichkeit ſtehen.

*) In ſ. Verſ. einer Moralphiloſophie.

„ſtehen, Nun ſind aber die Begriffe von Grund, „von Geſetz, von Nothwendigkeit — „nicht ſolche Begriffe, die von der Vorſtellung „der Zeit, oder von unſerer ſinnlichen Vorſtel„lungsart überhaupt abhängen, ſondern reine „Vernunftbegriffe, die zu allem Denkbaren ge„hören. Folglich dürfen wir auch in Anſehung „der überſinnlichen Beſtimmungsgründe unſerer „Handlungen keinen (vernunftloſen) Zufall, d. „h. Geſetzloſigkeit, Nichtnothwendigkeit, an„nehmen. Es bleibt alſo nichts übrig, als geſetz„mäſsige Nothwendigkeit. Denn es giebt ſchlech„terdings keinen Mittelweg zwiſchen beyden, „weil ſie einander kontradiktoriſch entgegenge„ſetzt ſind, d. h. weil die ganze Sphäre der Denk„barkeit und Möglichkeit auf die Begriffe von „Nothwendigkeit und Zufall eingeſchränkt iſt. „Wir müſsten alſo entweder überhaupt nichts „denken über das überſinnliche Subſtrat der Na„tur und aller ihrer Erſcheinungen, oder wir „müſſen uns daſſelbe als zureichenden und ge„ſetzmäſsigen Entſcheidungsgrund aller unſerer „erſcheinenden Handlungen gedenken. Geſetzt „nun, daſs es unmoraliſche und nichtmo„raliſche Handlungen gebe, ſo muſs auch zu „dieſen Erſcheinungen ein zureichend entſchei„dender Grund in dem Intelligiblen angenom„men werden; es muſs etwas als vorhanden ge-

dacht

„dacht werden, was zugleich mit dem Daſeyn „der Vernunft, d. h. mit ihrer Wirkſamkeit auf „Erſcheinungen, auch den beſtimmten jedesma„ligen Grad dieſes Einfluſſes beſtimmt. Ob nun „gleich das, was als letzter denkbarer Grund die „Erſcheinungen beſtimmen ſoll, nicht ſelbſt wie„der Erſcheinung ſeyn kann, weil es widerſinnig „iſt, daſs eine Erſcheinung ein Ding an ſich ſelbſt „beſtimmen ſoll; und obgleich alſo die Sinnlich„keit, ſo wie ſie ſelbſt ſinnlich vorgeſtellt und „erkannt wird, die Vernunft an ſich nicht be„ſtimmen und einſchränken kann, ſo müſſen wir „doch (wegen der Eingeſchränktheit der ſittli„chen Erſcheinung) annehmen, daſs dasjenige, „was der Sinnlichkeit und allen ihren Er„ſcheinungen an ſich (als ihr denkbarer Grund) „zum Grunde liegt, oder das überſinnliche „Subſtrat der Natur, dieſe wahrgenommene Ein„ſchränkung der Vernunftwirkungen in der Er„ſcheinung nothwendiger Weiſe beſtimme. Die„ſer Gedanke iſt nicht nur problematiſch mög„lich; denn, was der Erſcheinung, als Erſchei„nung, widerſpricht, (nämlich, Beſtimmungsgrund „eines Noumenon zu ſeyn,) das widerſpricht „nicht nothwendiger Weiſe ihrem Subſtrat, als „Noumenon. Und, wenn wir der Grundloſig„keit, d. h. der theoretiſchen Vernunftloſigkeit „ausweichen wollen, ſo müſſen wir dieſen proble„matiſchen Gedanken aſſertoriſch denken.“

1) Was

1) Was die von S. vorausgesetzte Unmöglichkeit betrifft, die Freyheit des Willens nach den Gesetzen des vernünftigen Denkens vorzustellen, so glaube ich im 1. 2. und 3. Abschnitte nach zureichenden Gründen erwiesen zu haben, dass eine solche Unmöglichkeit gar nicht Statt findet, dass es vielmehr gar keinen Widerspruch enthält, sich ein Vermögen, sich zur Realisirung kontradiktorisch entgegengesetzter Vorstellungen mit vollkommen gleicher Möglichkeit selbst zu bestimmen zu denken.

2. Der bestimmende Grund des Daseyns sittlich böser Handlungen liegt, wie ich in diesem Abschnitte gezeigt habe, weder in der Vernunft, noch in der Sinnlichkeit, sondern lediglich in der Freyheit. Er liegt also weder in den vorstellbaren Vernunftgesetzen, noch in dem, was ihnen in der Kraft an sich, zum Grunde liegt, weder in den Erscheinungen der Sinnlichkeit, noch in dem, was ihnen an sich zum Grunde liegt, (dem übersinnlichen Subsstrat der Natur.)

Herr Schmid findet seinen übersinnlichen Fatalism theoretisch befriedigend; Herr Creuzer zieht ihn von Seiten der vernünf-

nünftigen Denkbarkeit allen andern Theorieen vor. *) Allein ich begreife nicht, wie eine Hypotheſe theoretiſch befriedigend ſeyn könne, die das, was zu erklären iſt, aufhebt. Es ſoll erklärt werden das Daſeyn von Handlungen, welche nicht daſeyn ſollten, von Handlungen, die dem moraliſchen Geſetze widerſprechen, da ſie ihm doch nicht widerſprechen ſollten, alſo das Daſeyn von Handlungen, die auch nicht daſeyn konnten, deren entgegengeſetzte vielmehr mit der moraliſchen Vernunft harmonirende daſeyn konnten. Und um dieſs zu erklären, wird angenommen, daſs die Handlungen wegen unüberwindlicher Hinderniſſe der Wirkſamkeit der Vernunft erfolgen muſsten. Oder kommt es bey der ganzen Sache auf etwas anders an, als das Faktum zu erklären, daſs die Vernunft unbedingt gebiethet, und eben damit ein unbedingtes Können vorausſetzt, nichts deſtoweniger aber Handlungen erfolgen, die ihrem Gebothe zuwiderlaufen? Und heiſst es wohl dieſes Faktum

*) „Ich darf kühn behaupten, daſs unter allen möglichen Theo„rieen über dieſelbe nur dieſe Theorie ſpekulativ befriedi„gend ſeyn könne. Denn ſchon der einzige Satz: zwiſchen „Nothwendigkeit und Nichtnothwendigkeit iſt kein drittes „möglich, entſcheidet für dieſe Behauptung.“ Creuzer S. 183.

Digitized by Google

Faktum erklären, wenn ich annehme, die unbedingt gebiethende Vernunft sey gezwungen worden, diese Handlungen zuzulassen.

Noch mehr. Herr Schmid dringt so nachdrücklich auf vernünftige Denkbarkeit, findet nur Widersinn in der entgegengesetzten Behauptung, in der Freyheit selbst, wie er sich ausdrückt, ein nonsensikalisches Vermögen. Ist seine Hypothese vernünftig denkbar? „Das, was der Sinnlichkeit an „sich zum Grunde liegt, das übersinnliche „Substrat der Natur, bestimmt nach ihm „nothwendiger Weise die wahrgenommene „Einschränkung der Vernunftwirkungen in „der Erscheinung." Wird hier nicht offenbar das Kausalgesetz, versinnlicht auf Noumenen, (das übersinnliche Substrat der Natur und die Vernunft) angewendet? Wird nicht behauptet, dafs auf eine Wirkung des übersinnlichen Substrats der Natur unausbleiblich folge das Vermögen der Vernunft, eine gewisse Wirkung in der Erscheinung hervorzubringen? Trifft nicht die Verhinderung durch das übersinnliche Substrat der Natur, die Vernunftkraft an sich? Und wenn es widersinnig ist, dafs

eine

eine Erſcheinung ein Ding an ſich ſelbſt beſtimmen ſoll, iſt es nicht gleich widerſinnig, daſs ein Ding an ſich einen nothwendigen Erfolg in einem Dinge an ſich beſtimme?

Geſetzt aber auch, ich geſtünde zu, das Beſtimmtwerden der Vernunftwirkungen durch das, was der Sinnlichkeit an ſich zum Grunde liegt, ſey nicht widerſinnig, ſondern nur unbegreiflich, ſo ſehe ich nicht ein, warum dieſes Unbegreifliche, welches das Faktum gar nicht erklärt, einem andern Unbegreiflichen, der Freyheit, vorgezogen werden müſſe, durch welche das Faktum vollkommen erklärt wird.

Herr Schmid findet es widerſinnig, eine unumſchränkte Freyheit des Willens anzunehmen, weil nicht alle Handlungen moraliſch werden. Die Freyheit wirkt im Menſchen nur dann, wenn die kontradiktoriſch entgegengeſetzten Zwecke vorgeſtellt werden, zwiſchen denen ſie frey entſcheidet; denn in Beziehung auf Nichts findet keine Wahl Statt. Sobald jene kontradiktoriſch entgegengeſetzten Zwecke vorgeſtellt werden, wirkt ſie unumſchränkt; deshalb aber wird

ſie

Digitized by Google

ſie nicht (ihrem Vermögen nach) eingeſchränkt, wenn ſie nicht vorgeſtellt werden. Werden jene Zwecke nicht vorgeſtellt, ſo handelt die Freyheit nicht, (ohne jedoch ſich leidentlich zu verhalten.) Diejenigen Wirkungen, die bey dieſem Nichthandeln der Freyheit durch das menſchliche Begehrungsvermögen erfolgen, ſind gar keine Produkte der Freyheit, alſo gar nicht moraliſch, indifferent. Werden aber jene Zwecke vorgeſtellt, ſo handelt die Freyheit, und alle ihre Handlungen ſind moraliſch, gleich moraliſch, denn die Kraft der Freyheit muſs als ſich immer gleich angeſehen werden. *) Wie es komme, daſs jene kontradiktoriſch entgegengeſetzten Zwecke, ohne deren Vorſtellung die Freyheit nicht handelt, zuweilen nicht vorgeſtellt werden, wie ſich die Freyheit im Zuſtande des Nichthandelns verhalte, iſt eines ſo unerklärbar, als das andere.

Es iſt demnach, die Sache wohl verſtanden, gar nichts widerſprechendes, daſs wir unumſchränk-

*) Nur wer innig von der Wahrheit dieſer Behauptung überzeugt iſt, verſteht den tiefen Sinn jenes furchtbar-erhabenen Gedankens von Kant: „Eine jede böſe Handlung muſs, wenn „man den Vernunftursprung derſelben ſucht, ſo betrachtet „werden, als ob der Menſch unmittelbar aus dem Stande der „Unſchuld in ſie gerathen wäre.“

Digitized by Google

ſchränkte Freyheit (in Beziehung auf die vorgeſtellten kontradiktoriſch entgegengeſetzten Zwecke) annehmen, da doch nicht alle Handlungen moraliſch werden, (wiefern nämlich dieſe Zwecke nicht immer vorgeſtellt werden.)

Daſs aber Handlungen, bey der Uneingeſchränktheit der Freyheit, ſittlich böſe werden, iſt ſo wenig widerſinnig, daſs es vielmehr widerſinnig ſeyn würde, wenn man zugleich die Uneingeſchränktheit der Freyheit, und die Unmöglichkeit moraliſch böſer Handlungen annähme.

Unbegreiflich iſt es mir in der That, nach der eben beſtimmten Anſicht der Sache, wie ſich Hr. Schmid in ſeiner Vorrede zu Herrn Creuzers Skeptiſchen Betrachtungen S. IX. gegen die Freyheit folgendermaaſsen erklären konnte: „Weichen kann ich auch nicht, ohne meinem Gegner (Herrn C., der alle Theorieen über die „Freyheit entweder theoretiſch, oder praktiſch „unbefriedigend findet,) von einer andern Seite „in die Hände zu fallen, und ohne das ſeltſamſte aller Abendtheuer zu wagen, *) dem „Verſtande meiner Leſer und meinem eigenen den

*) In Ausdrücken dieſer Art vermiſſe ich in der That jene Ruhe und Würde, welche ſonſt dieſen mir ſo achtenswürdigen Forſcher

„den Glauben an einen Gedanken anzumuthen,
„der die besondere Eigenschaft hat, nur wider
„die nothwendigen Verstandesgesetze
„gedacht werden zu können, — den Gedanken
„einer Nothwendigkeit, die Nicht-
„nothwendigkeit ist, eines unum-
„schränkten Vermögens, das nicht al-
„les vermag, eines Unvermögens, das
„doch das völligste Vermögen ist, ei-
„nes vollständigen Grundes, der nicht
„nothwendig begründet, eines Individual-
„dinges, das sich wie ein abgezogener Allgemein-
„begriff verhält, also bestimmt und auch unbe-
„stimmt ist; endlich einer Unabhängigkeit, die
„aus einer doppelten Abhängigkeit hervorgeht.*)
„Man kann diesen undenkbaren Gedan-
„ken, diesen Nichtgedanken, der doch für
„einen Hauptgedanken gelten soll, von einer
„Stelle der Theorie, an einen andern Platz hin-
„bringen, man kann ihn aus der Sinnenwelt in
„die Welt der Noumenen verpflanzen; man kann
gewissen

Forscher charakterisirt; sie befremden um so mehr, da sein intelligibler Fatalism, so viel mir bewusst, von keinem Kritiker in diesem Tone beurtheilt worden ist.

*) Sehr natürlich. Die Freyheit steht in doppelter Beziehung: gegen Vernunft, und: gegen Sinnlichkeit, diese Beziehung ist aber so beschaffen, dass sie weder durch die eine, noch durch die andere bestimmt werden, aber sich nach der einen oder der andern mit gleicher Möglichkeit selbst bestimmen kann. S. das Vorige.

Digitized by Google

„gewiſſen anſtöſsigen, und wegen ihrer Beſtimmt-
„heit ein wenig unbequemen Formeln aus dem
„Wege gehen, und bequemere (ich meyne, lenk-
„ſamere, unbeſtimmtere,) dafür gebrau-
„chen; *) man kann endlich neue Vermögen der
„Willkühr erdichten, ſie aus ihrer Naturverbin-
„dung heraus weiſen, und ſo als iſolirte Unbe-
„ſtimmtheiten aufſtellen, und was von dem ab-
„ſtrakten Begriffe in ſeiner Abgezogenheit gilt,
„ohne viele Umſtände auf eine wirkliche indivi-
„duelle Sache übertragen, aber der Widerſpruch
„ſelbſt bleibt, was er war, der Verſtand kann
„nicht denken wider die Geſetze der Möglich-
„keit alles Denkens."

Alle dieſe mit der möglichſten Härte ausgedrückten Vorwürfe, ſcheinen mir nach der im Vorigen gegebenen Auseinanderſetzung der Sache wegzufallen.

3) Nur zu wahr iſt es, daſs dieſer überſinnliche Fataliſm alle Moral aufhebt. 1) Das unbedingte Geböth der Vernunft iſt widerſinnig, ſobald ich annehme, der Menſch könne

*) Man bedarf dieſer Künſte für die richtige Theorie der Freyheit gar nicht. Allein der überſinnliche Fataliſm hat die feinſten Wendungen nöthig, um ſeine gänzliche Unverträglichkeit mit dem moraliſchen Bewuſstſeyn des Menſchen nur einigermaaſsen zu verbergen.

Digitized by Google

könne nicht unter allen Umſtänden das vorgeſtellte Geſetz ausüben, die Vernunft könne in ihren Wirkungen durch das überſinnliche Subſtrat der ſinnlichen Natur ſo eingeſchränkt werden, daſs Handlung nach ihren Geſetzen, bey der Vorſtellung dieſer Geſetze, unmöglich ſey. Es wird erlaubt ſeyn, zu behaupten, daſs, ſobald das unbedingte Geboth der Vernunft als widerſinnig erſcheint, alle Moralität aufhört. Zwar ſagt Herr S.: „das Praktiſch-„Nothwendige laſſe ſich mit dem Phy-„ſiſch-Unmöglichen zuſammen ohne „Widerſpruch denken.“ Nach ihm kann alſo eine Handlung zugleich moraliſch-nothwendig und phyſiſch-unmöglich *) ſeyn. Eine moraliſch-nothwendige Handlung iſt nur durch Freyheit möglich; keine andere Kraft der Natur oder Uebernatur kann ſie hervorbringen, als diejenige Kraft, welche ſich ſelbſt Geſetz iſt. Daſs eine Handlung zugleich moraliſch-nothwendig, und durch Freyheit nicht möglich ſey, iſt widerſprechend. Was im Geſetze als moraliſch-nothwendig beſtimmt wird, muſs ſchlech-

*) Phyſiſch-unmöglich iſt Herrn S., was nach theoretiſchen Begriffen von ſinnlicher und überſinnlicher Natur nicht geſchehen kann.

ſchlechterdings durch Freyheit möglich ſeyn. Indem alſo der überſinnliche Fataliſm die Ausübung des vorgeſtellten Vernunftgeſetzes, in dem Falle, daſs die Vernunftwirkſamkeit durch das überſinnliche Subſtrat der Natur gehindert wird, als durch Freyheit unmöglich erklärt, hebt er die Unbedingtheit und Nothwendigkeit des moraliſchen Geſetzes auf.

2) Wenn nach dem intelligiblen Fataliſm das unbedingte Geboth der Vernunft, als widerſinnig erſcheint, ſo müſſen alle diejenigen Grundſatze, Urtheile, Begriffe, Beſtrebungen und Gefühle eben ſo widerſinnig erſcheinen, die ein ſolches Geboth vorausſetzen. *)

3) Die Ausübung des Guten ſteht, ſo wie die Ausübung des Böſen, nach dieſem Fataliſm nicht in unſerer Gewalt, die eine, wie die andere, iſt erzwungen. Zurechnung, Verdienſt und Schuld ſind ſchimäriſche

*) Alle Folgen des Determiniſm ſcheinen mir in dieſer Hinſicht den intelligibeln Fataliſm zu treffen. Wie unzureichend auch ein beſonderer Scharfſinn iſt, jene Folgen zu heben, oder zu verbergen, zeigt ſich in dem, was Herr Ullrich in ſeiner Eleutheriologie darüber geſagt hat.

Digitized by Google

ſche Begriffe. Herr Creuzer ſagt mit Recht: „Wenn die moraliſche Freyheit ſich nur auf das erſtreckt, was ſie wirklich thut, und wenn ſie im Gegentheile eingeſchränkt iſt, in Abſicht auf alles, was ſie nicht thut, ſo folgt daraus unwiderſprechlich, daſs jede unmoraliſche Handlung gänzlich auſser unſerer Gewalt liegt, indem ſie durch etwas bewirkt, oder veranlaſst wird, was wir nicht einmal kennen, durch etwas, das unſerer Vernunft ſo wenig unterworfen iſt, daſs es dieſelbe vielmehr in ihrer höchſten Wirkſamkeit einzuſchränken vermag. Folgt nun gleich hieraus nicht unmittelbar, daſs jede Zurechnung einer unmoraliſchen Handlung, daſs alle tadelnde Urtheile und Gefühle, die ſich darauf beziehen, leer, chimäriſch und ſchwärmeriſch ſind, *) ſo folgt doch wenigſtens ſo viel, daſs es falſch iſt, wenn ich mir, ſo weit ich vernünftig bin, das Vernunftloſe als eine poſitive Wirkung zuſchreibe, daſs es falſch iſt, wenn ich die reale Möglichkeit der nicht geſchehenen Handlung zu der beſtimmten Zeit annehme. Und dieſs iſt ſchon mehr als hinlänglich, um weiter daraus zu folgern, daſs

*) Meiner Meynung nach folgt dieſs.

dafs nicht nur alle Schuld wegfällt, sondern, dafs auch, wenn es Verdienst giebt, dieſs Verdienst bey allen Menſchen gleich ſeyn müſſe. Denn die Vernunft iſt ſich ſelbſt gleich. Daſs ſie bey dem einen Menſchen mehr ſich äuſsert, als beym andern, davon liegt der Grund nach dieſer Theorie nicht in ihr ſelbſt und in ihrer Freyheit, ſondern in der gröſsern oder geringern Einſchränkung derſelben durch das, was der Sinnlichkeit und ihren Erſcheinungen zum Grunde liegt."

Um dieſe Folgerung nicht vielleicht für willkührlich zu halten, leſe man Hrn. Schmids Auseinanderſetzung der Begriffe: Zurechnung, Verdienſt, Schuld, in der Metaphyſ. d. Sitten ſ. Moralphil. Unter mehrern ſeiner Aeuſſerungen über dieſe Gegenſtände war mir die folgende eine der auffallendeſten. „Wenn alle Immoralität eines endlichen Weſens ſich zuletzt auf die transſcendenten auſserhalb der Erfahrung liegenden einſchränkenden Bedingungen von der Selbſtthätigkeit der Vernunft gründet, welche die Gottheit kennt, und deren Folgen ſie dem vernünftigen Weſen, das ſie nicht ſelbſt hervorgebracht hat, auf keine Weiſe zurechnet: ſo giebt es in

dem Urtheile des Unendlichen überall keine eigentlich absolute Schuld, sondern nur höheres und niederes Verdienst. Der Begriff von Schuld (im spezifischen Gegensatze des Verdienstes) beruht seiner Realität nach, auf dem Gedanken von Möglichkeit einer Vernunftwirkung ohne Wirklichkeit derselben; dieser Gedanke gründet sich auf die Unwissenheit eines endlichen Wesens in Absicht auf die aufsersinnlichen Einschränkungen, welche jene Möglichkeit aufheben; auf den Mangel an bestimmter Kenntniss von der Gebrechlichkeit und Schwäche der individuellen Natur eines Menschen. Die Gottheit sieht aber keine Möglichkeit da, wo keine Wirklichkeit ist; mithin fällt hier der Grund von der Zurechnung zur Schuld ganz und gar weg. Sie würde einen Mangel der Allwissenheit oder der Gerechtigkeit Gottes verrathen."

4) Wenn nach dem übersinnlichen Fatalism das unbedingte Geboth der Vernunft als widersinnig erscheint, so muss derjenige höchste Zweck der vernünftigen Wesen auch widersinnig erscheinen, welcher nur aus jenem unbedingten Gebothe folgt, und

wenn

wenn dieſs iſt, ſo verlieren alle Religionswahrheiten ihre einzige Stütze, giebt es keinen haltbaren Grund für Glauben an Gott und Unſterblichkeit der Seele. Und wenn ja mit dem überſinnlichen Fataliſm religiöſer Glaube beſtehen kann, ſo kann es doch unmöglich ein lebendiger, unerſchütterlicher Glaube ſeyn.

5) Mit dem überſinnlichen Fataliſm kann kein herzliches, angelegentliches, freudiges Streben nach Ausübung des Guten beſtehen, eben ſo wenig, als ein inniger Abſcheu gegen das Böſe.

6) Mit dem überſinnlichen Fataliſm verträgt ſich keinesweges Achtung für ſich ſelbſt, und für jedes andere vernünftige Weſen, vielmehr folgt aus ihm, wenn auch nicht Verachtung, doch gewiſs Gleichgültigkeit gegen ſich, und andere vernünftige Weſen. Zwar ſagt Herr Schmid: „ohne den überſinnlichen Fataliſm ſey es unmöglich, die unwandelbare Achtung für ſich ſelbſt und für jedes andere endliche Vernunftweſen bey unſern vielen und mannigfaltigen Vergehungen zu erhalten, ohne welche keine Ausübung

übung unſerer Pflichten Statt findet. Ungerechtigkeit in Beurtheilung und Behandlung unſerer ſelbſt, unſerer Mitmenſchen, und des ganzen Reichs endlicher Geiſter, Leichtſinn oder Verzweifelung — ſind unvermeidlich, wenn nicht mit dem Bewuſstſeyn unſers freyen Willens, das Bewuſstſeyn der unverſchuldeten und unvermeidlichen Einſchränkung unſerer Kraft, und der unhintertreiblichen Nothwendigkeit alles Geſchehenen, und alles deſſen, was geſchehen wird, unzertrennlich verbunden iſt.“ Allein wie kann Achtung gegen ein Weſen Statt finden, welches der Vernunft gemäſs handelt, wenn es muſs, und zuwider, wenn es nicht anders kann? Achtung gegen uns und jedes andre endliche Vernunftweſen kann nur in ſofern Statt finden, als wir und alle andre endliche Vernunftweſen frey (im ſtrengſten Sinne des Wortes) ſind, alſo gut und böſe handeln können. Bewuſstſeyn unſerer Vergehungen kann die Achtung für unſere vernünftige Natur, Bekanntſchaft mit den Vergehungen Anderer eben ſo wenig die Achtung für die vernünftige Natur in Andern aufheben, oder einſchränken, muſs ſie vielmehr, wenn wir konſequent ſind, erhöhen.

Daſs

Daſs Ungerechtigkeit in Beurtheilung ſeiner ſelbſt und ſeiner Mitmenſchen, Leichtſinn oder Verzweiflung mit der Annahme der Freyheit, im ſtrengen Sinne, weſentlich und unabtrennlich verknüpft ſeyen, erlaube ich mir für ganz unwahr zu erklären.

7) Unvereinbar iſt mit dem überſinnlichen Fataliſm jene Zuverſicht zu ſeiner Tugendkraft, welche nur durch entſchiedene Anerkennung ſeiner moraliſchen Freyheit erfolgt, unvereinbar mit ihm Liebe zu dem Plane der Welt, und feuriger Weltbürgergeiſt.

Nach der Art und Weiſe, wie ich den Begriff der Freyheit beſtimmt, und den Grund der Ueberzeugung von ihrem Daſeyn angegeben habe, läſst ſich ohne Schwierigkeit zeigen, ob und in wiefern die moraliſche Freyheit Schranken habe. Die bey Vorſtellung ihrer Objekte und in Beziehung auf ſie handelnde Freyheit hat keine Schranken; aber das Vermögen, die Geſetze der Vernunft vorzuſtellen, welches ganz ein anderes iſt, als die Freyheit ſelbſt, dieſes hat Schranken, wiefern es nicht unter allen Umſtänden von unſerer Willkühr

kühr abhängt, jene Geſetze uns vorzuſtellen. Wenn die Vernunftgeſetze nicht vorgeſtellt werden, ſo iſt Handlung der moraliſchen Freyheit ungedenkbar, ohne daſs man doch ſagen könnte, ſie ſelbſt, die Freyheit, ſey dadurch eingeſchränkt, ſo wie man nicht ſagen kann, die Elaſticität eines elaſtiſchen Körpers ſey eingeſchränkt, wenn kein anderer Körper auf ihn wirkt.

Wenn hingegen die Vernunftgeſetze vorgeſtellt werden, ſo iſt die Freyheit in unbeſchränkter Wirkſamkeit, muſs immer als gleich vermögend für kontradiktoriſch entgegengeſetzte Zwecke angeſehen werden.

Herr Creuzer hat eine Tabelle möglicher Theorieen über den Willen und die Freyheit des Willens entworfen, welche ich ihrer Zweckmäſſigkeit halber hier einrücke, und mit Anmerkungen begleite.

I. Der Wille iſt kein von der praktiſchen Vernunft und Sinnlichkeit verſchiedenes, ſondern das beyden eigenthümliche Vermögen, ihren eigenen Vorſtellungen entſprechende Gegenſtände hervorzubringen, oder ſich doch zur Bewirkung derſelben zu beſtimmen. *)

1) Ver-

*) Ein ſolches Vermögen würde gar kein Wille genannt werden können. Und die Annahme eines Willens in dieſem Sinne widerſpricht dem Bewuſstſeyn.

Digitized by Google

1) Vernunft und Sinnlichkeit beſitzen beyde, jedes ein von dem andern wesentlich verſchiedenes und dem andern ſeiner Natur nach widerſtreitendes Willensvermögen.

a) Ein reines Willensvermögen, nach Prinzipien der reinen von Sinnlichkeit unabhängigen Vernunft, nach reinen moraliſchen Geſetzen a priori zu handeln.

b) Ein empiriſches ſinnlich afficirtes Willensvermögen, nach empiriſchen von der praktiſchen Sinnlichkeit abhängigen Vernunftgrundſatzen zu handeln. *)

2) Vernunft und Sinnlichkeit haben beyde ein und daſſelbe Willensvermögen zum Grunde, welches aber eine doppelte Handlungsweiſe beſitzt. **)

a) Eine ſinnlich (pathologiſch, äſthetiſch afficirte) Handlungsweiſe, welche die Form

α) der

*) Wie denkt man ſich, ohne Widerſinn, die Vereinigung zweyer ſolcher Willen in einer und derſelben Natur?

**) Was heiſst es: Vernunft und Sinnlichkeit haben beyde ein und daſſelbe Willensvermögen zum Grunde? Wie können Vernunft und Sinnlichkeit ein gemeinſchaftliches Vermögen dieſer Art haben? Was vermittelt dieſe Gemeinſchaftlichkeit?

Digitized by Google

α) der thierischen blos sinnlichen Handlungen,

β) der verständigen im engern Sinne ausmacht.

b) Eine rein vernünftige Handlungsweise, welche nicht durch Objekte der Sinnlichkeit bestimmt wird, sondern diese und die Natur sich selbst unterwirft, indem sie nur nach einer reinen absolut nothwendigen und allgemeinen Regel, d. h. nach einem rein moralischen Gesetze, und nach einem eben so bestimmten Zwecke handelt.

II. Der Wille ist ein besonderes von der praktischen Vernunft und Sinnlichkeit verschiedenes Vermögen. *)

1) Der Wille bestimmt sich selbst. **)

a) Vernunft und Sinnlichkeit fliessen auf den Willen nicht ein. ***)

b) Sie fliessen auf denselben ein, ohne ihn jedoch zu nöthigen, und es bleibt der Willkühr die Wahl. †) Diese Willkühr wählt als intelligibles Vermögen,

α) durch

*) Dass er dies sey, ist eine nicht zu bezweifelnde Thatsache des Bewusstseyns.

**) Aufserdem wäre er gar kein Wille.

***) Allerdings nicht, wiefern einfliefsen, einwirken, ihn zur Handlung bestimmen, heifst.

†) Der Ausdruck: einfliefsen ist hier unpassend; es mufs heifsen: sie stehen in einem solchen Verhältnisse zu ihm, dafs er sich nach ihnen selbst bestimmen kann.

Digitized by Google

α) durch eine intelligible That ein für allemal eine Maxime, *)

א) entweder die Sinnlichkeit der Vernunft ſchlechthin zu unterwerfen,

ב) oder die Forderungen der erſtern mit Hintanſetzung des rein moraliſchen Geſetzes der letztern zu befriedigen. Welches von beyden einmal in die Maxime aufgenommen worden, gilt als nothwendiges der Willkühr des Willens ſelbſt unabänderliches Geſetz für die ganze Reihe erſcheinender Handlungen.

β) oder ſie beſtimmt ſich bey jeder erſcheinenden Handlung entweder zur Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes. Der Wille iſt alsdann nicht das Vermögen einer Maxime, die unabänderlich und nothwendig für alle Handlungen gälte, ſondern das Vermögen der Maximen, wiefern man darunter willkührliche Vorſchrif-

*) Dieſe Wahl, dieſer Entſchluſs, ſich in einer Art der Willensbeſtimmung gleich zu bleiben, hebt die Freyheit nicht auf, ja ſchränkt ſie nicht einmal ein. Jedes dieſer Wahl gemäſse einzelne Wollen iſt, des feſten Entſchluſſes ungeachtet, dennoch frey.

Digitized by Google

ſchriften zur Wirklichkeit der Befriedigung oder Nichtbefriedigung des eigennützigen Triebes verſteht. *)

2) Der Wille wird beſtimmt

a) von Vernunft und Sinnlichkeit gleich ſtark

b) in verſchiedenen Graden der Stärke.

α) Ein Vermögen hat ſtets vor dem andern die Oberhand;

β) bald iſt die Sinnlichkeit, bald die Vernunft ſtärker. **)

Wenn Herr Creuzer ſagt: „Alle dieſe verſchiedenen Theorieen über Willen und Freyheit des Willens ſind nichts anders als eben ſo viele Hypotheſen über dieſelbe, und es kommt am Ende nur alles darauf an, nach welcher von dieſen Hypotheſen die verſchiedenen Erſcheinungen im Menſchen ſich am beſten erklären laſſen;“ ſo erlaube ich mir zu bemerken, daſs Hypotheſen nur dann Statt finden, wenn Thatſachen, wovon die Gründe der Möglichkeit und Wirk-

*) β wird durch α nicht ausgeſchloſſen, eben ſo wenig, als α β ausſchlieſst. Der Wille muſs zugleich als Vermögen der Maximen und als Vermögen einer Maxime gedacht werden.

**) Ein Wille in jeder von dieſen Bedeutungen iſt gar kein Wille Die Annahme eines ſolchen Willens ſteht im Widerſpruche mit dem Bewuſstſeyn.

Digitized by Google

Wirklichkeit nicht erkannt werden, auf eine nicht widersprechende Weise durch problematische Setzungen erklärt werden können, welches allezeit auf mehr als eine Weise möglich ist. Dieß ist aber gar nicht das Verhältniß der Anerkennung der großen Thatsache: moralisches Gesetz in der Vernunft, zur Annahme der Freyheit. Dieses moralische Gesetz kann ohne Setzung der Freyheit gar nicht gedacht werden; moralisches Gesetz, und Freyheit denken, ist eines; wie Freyheit mit dem moralischen Gesetze zugleich gedacht werde, ist nicht beliebig, sie muß nach dem von mir und andern angegebenen Sinne gedacht werden, und nichts kann anstatt der auf diese Weise gedachten Freyheit, das Gedenken des moralischen Gesetzes vermitteln.

Digitized by Google

V.

Ueberſicht der möglichen Theorieen über die Freyheit.

Herr Creuzer hat mit einer gewiſs verdienſtlichen Mühſamkeit eine Tabelle der Theorieen über metaphyſiſche und moraliſche Freyheit entworfen. Ich ſchalte ſie hier mit einigen Anmerkungen ein, ſo daſs ich mir jedoch die genauere Darſtellung der vorzüglichſten in ihr enthaltenen Syſteme für den mündlichen Vortrag aufſpare.

Metaphyſiſche Freyheit wird betrachtet

I. In Anſehung ihrer Qualität — als ein Vermögen, aus abſoluter Selbſtthätigkeit zu handeln.

Das Daſeyn einer ſolchen Freyheit wird:

1. behauptet — Eleutheriologen

A. aus vermeinter Erfahrung — transſcendentaler ſinnlicher Indeterminiſmus. *)

B. aus

*) Der Ausdruck Indeterminiſmus begreift im Allgemeinen alle Syſteme über Freyheit, in denen dem Willen das Vermögen zugeeignet wird, ſich ſelbſt mit gleicher Möglichkeit zu kontradiktoriſch entgegengeſetzten Handlungen zu beſtimmen. Der ſinnliche Indeterminiſt eignet dem Menſchen dieſs Vermögen als ein in der Zeit wirkendes Vermögen zu, und glaubt es durch innere Erfahrung zu erkennen. Er wird dadurch widerlegt, daſs ein frey wirkendes Vermögen der Verknüpfung aller Veränderungen in der Zeit

B. aus Vernunftgründen — rationale Eleutheriologen —

a) aus theoretiſchen Vernunftgründen,

b) aus praktiſchen Vernunftgründen. *)

2. geleugnet — Fataliſten und Skeptiker.

A. aus vermeinter Erfahrung — transſcendentaler ſinnlicher Fataliſmus. **)

B. aus Vernunftgründen — rationale Fataliſten und Skeptiker.

a) ſchlechthin als unmöglich.

b) ſkeptiſch als unerweiſslich.

II. In Anſehung ihrer Relation, und zwar

1. In Anſehung des Subjekts, dem Freyheit beygelegt wird — Verhaltniſs der Inhärenz relat. Subſt.

A. eine unendliche Subſtanz — Spinoziſten. ***)

B. zwey

Zeit widerſpricht, und eine innere Erfahrung (im richtigen Sinne des Wortes) von dieſem Vermögen nicht Statt findet.

*) Auch aus beyden (den theoretiſchen und praktiſchen) zuſammen.

**) Iſt das dem transſcend. ſinnlichen Indeterminiſm geradezu entgegengeſetzte Syſtem. Nach ihm wird behauptet, der Menſch könne von der durchgängigen Gezwungenheit aller ſeiner Handlungen durch das Bewuſstſeyn überzeugt werden, und das Gefühl von Freyheit ſey eine bloſse Täuſchung. Um das letztere zu erweiſen, bedienen ſich die ſinnlichen Fataliſten zum Theil mit den rationalen Fataliſten derſelben Gründe.

***) Nur das nothwendige Weſen iſt nach Spinoza abſolut frey. Freyer Wille exiſtirt nach ihm gar nicht.

Digitized by Google

B. zwey gleich ewige sich einschränkende Wesen Manichäer.*)

C. vorstellende Wesen überhaupt als solche — Idealisten.

a) ein vorstellendes Wesen, Egoisten.**)

b) eine Art vorstellender Wesen, Berkeley.***)

c) mehrere Arten derselben, Leibnitz.*)

D. Vorstellende Wesen mit Moralität, Kant.

E. Alle Wesen überhaupt, Schmid.

2. In Ansehung ihres Realgrundes — Verhältnifs der Dependenz relat. cauff.

A. ein gesetzloser.**) Aequilibristen oder Indifferentisten.

a) in der Erscheinung, Crusius.

b) in der intelligiblen Welt, Kant.

B. ein gesetzmäfsiger; moralisch metaphysische Eleutheriologen.

a) in

*) Haben die Manichäer wirklich zwey ewige Urwesen angenommen? Findet nach ihrem System Freyheit Statt?

**) Dem Egoitten kann nur sein Ich das einzige erweislich freye Wesen seyn.

***) Berkeleys philosophische Werke. Leipzig, 1781.

*) Anhang zur Theodicée, Monadologie.

**) Gegen den Vorwurf der Gesetzlosigkeit protestirte Crusius l. cit. Dafs die Kantische Theorie auf keine gesetzlose Freyheit hingehe, glaube ich gezeigt zu haben.

Digitized by Google

a) in der Erscheinung — alle Deterministen *) und mit ihnen Kant und alle kritische Philosophen.

b) in der intelligiblen Welt, Schmid.

3) Ihrer Subjecte — Verhältniss der Concurrenz, rel. com.

A. Die menschliche Natur überhaupt.

B. Die Vernunft. **)

III. In Ansehung ihrer Erkenntnis, Modalität,

1) Möglichkeit,

A. möglich

a) aus Erfahrung transsc. sinnl. Indiff.

b) aus Vernunft ration. Eleutheriol.

B. un-

*) Bey denen jedoch der Unterschied zwischen Erscheinung und Dingen an sich wegfällt. Es gehört zum Wesen des Determinism, dass er die Zeit den Dingen an sich zueigne. Und Herr Ullrich sagt sehr wahr: (Eleutheriol. 33.) „Kant würde unwiderleglich seyn, wenn man ihm einmal den Satz als ausgemacht zugestünde, welcher das πρωτον ψευδος so vieler andern Behauptungen ist; die Zeit sey eine blos subjective Form der Erscheinungen. — Denn nun läuft an diesem Ringe befestigt die Kette der Gedanken bündig fort."

**) Herr C. schaltet hier die Fragen ein: „A. ist es die ganze menschliche Natur überhaupt, der Freyheit beygelegt werden muss, oder B. ist es nur ein einzelnes Vermögen des Menschen — die Vernunft, welcher sie zukommt?" — Kann wohl die erste Frage ohne Widersinn aufgeworfen werden? — Ich zweifle. Die zweyte betreffend, so wird sie von der Vernunft verneint, und Freyheit nur dem Willen zugeeignet.

B. unmöglich.

a) aus Erfahrung, transſc. ſinnl. Fataliſten.

b) aus Vernunft, rationale Fataliſten.

2) Wirklichkeit.

A. wirklich

a) aus Erfahrung; transſc. ſinnl. Indiff.

b) aus Vernunft; ration. Eleutheriol.

c) aus Offenbarung; ſupernatural. myſtiſche Eleutheriologen *)

B. nicht wirklich

a) aus Erfahrung,

b) aus Vernunft,

c) aus Offenbarung.

3) Nothwendigkeit.

A. nothwendig.

a) aus theoretiſchen,

b) aus blos praktiſchen Gründen.

B. nicht nothwendig, oder vielmehr das Gegentheil nothwendig.

a) aus theoretiſchen,

b) aus praktiſchen Gründen.

IV. In Anſehung ihrer Gröſſe, Quantität.

1) end-

*) Kann durch Offenbarung etwas mit apodiktiſcher Gewiſsheit erkannt werden? — S. Schmid Moralphiloſ. N. A. S. 97 — 110. Fichte Critik aller Offenbarung. — Eines Ungenannten Briefe über das Prinzip einer ſittlich religiöſen Erziehung.

1) endlich.
A. an ſich,
B. in der Erſcheinung.
a) erweiterungsfähig ins unendliche.
b) oder nicht,
2) unendlich
A. bey Gott,
B. bey Menſchen.

Moraliſche Freyheit wird betrachtet.

I. In Anſehung ihrer Qualität — als ein Vermögen nach ſittlichen Geſetzen zu handeln.

Das Daſeyn oder die Realität dieſes Vermögens wird

1. behauptet
A. aus vermeynter Erfahrung,
B. aus Vernunftgründen,
a) aus theoretiſchen,
b) praktiſchen.
2) geleugnet
A. aus vermeynter Erfahrung,
B. aus Vernunftgründen,
a) ſchlechterdings als unmöglich,
b) ſkeptiſch als unerweislich.

Die eigentlichen Fataliſten behaupten nämlich, theils aus Erfahrung, theils aus Vernunftgründen, daſs die Handlungen des Menſchen, als Phänomenon betrachtet, beſtimmt würden,

1) durch blos materiale Gründe — materiale mechaniſche Fataliſten, *)

2) durch thieriſch beſtimmende Gründe, thieriſche Fataliſten.

3) durch ſinnlich beſtimmende Gründe mit Einfluſs der empiriſchen Vernunft; ſinnliche Fataliſten, Eudämoniſten.

4) durch überſinnlich beſtimmende Gründe, es ſey Gott, d. h. G. oder der Teufel etc. myſtiſche Fataliſten.

II. In Anſehung der Relation — des Grundes von ihrem Daſeyn und zwar,

1) in Anſehung des Subjekts — Verhältnis der Inhaerenz.

A. Nur die Gottheit — Supernaturaliſten.

B. auch endliche Weſen — Eleutheriologen.

C. Weder Gott noch endliche Weſen — allgemeine Fataliſten.

2) In Anſehung des Realgrundes — Verhältnis der Dependenz.

A. ein geſetzloſer **)

a) in

*) Leucipp, Demokrit, Epikur.

**) Der Vorwurf der Geſetzloſigkeit trift nicht alle untergeordnete Theorieen.

Digitized by Google

a) in der Erſcheinung.

α) die Handlungen des Phänomenons werden nicht beſtimmt durch ſinnliche Gründe — empiriſch ſinnlicher Indeterminiſmus. Cruſius.

β) die Handlungen des Phänomenons werden nicht beſtimmt durch überſinnliche Gründe nach nicht ſinnlichen Geſetzen,

b) in der intelligiblen Welt.

α) Die Handlungen des Noumenons werden nicht beſtimmt durch ſinnliche Gründe, transſcendenter ſinnlicher Indifferentiſmus.

β) die Handlungen des Noumenons werden nicht beſtimmt durch überſinnliche Gründe. *) Intelligibler Indifferentiſmus.

B. ein geſetzmäſiger

a) in der Erſcheinung,

α) die Handlungen des Phänomenons werden beſtimmt durch ſinnliche Gründe zu folge dem Geſetze der Cauſalität. — Empiriſch ſinnlicher Determiniſmus,

β) die

*) Die auſser der Freyheit wären. In der Freyheit allein liegt der zureichende Grund. Daher kann dieſe Theorie der Geſetzloſigkeit nicht beſchuldigt werden.

Digitized by Google

β) Die Handlungen des Phänomenons werden beſtimmt durch überſinnliche Gründe, nach nicht ſinnlichen Geſetzen — myſtiſcher Fataliſmus — Auguſtin und alle konſequente Supernaturaliſten.

b) in der intelligiblen Welt.

α) Die Handlungen des Noumenons werden beſtimmt durch ſinnliche Gründe — transſcendenter ſinnlicher Fataliſmus.

β) Die Handlungen des Noumenons werden *) beſtimmt durch überſinnliche **) Gründe ***) zufolge dem Satze des Grundes. Intelligibler Fataliſmus.

3) In Anſehung ihrer Subjekte. Verhältnis der Konkurrenz,

A. die menſchliche Natur überhaupt. *)

B. Die Vernunft. **)

III. In

*) nothwendig und unausbleiblich.

**) auſser der Freyheit liegende.

***) vermeintlich.

*) Kann keine mögliche Theorie der Freyheit ſeyn; man mufste denn gegen alles Bewufstſeyn alle Paſſivität und Beſtimmbarkeit in unſrer Natur leugnen.

**) Kant und diejenigen ſeiner Nachfolger, die praktiſche Vernunft und Willen nicht unterſcheiden. So wie Reinhold und ich den Willen erklären, konkurriren Vernunft und Sinnlichkeit, veranlaſſender aber nicht beſtimmender Weiſe zur Handlung der Freyheit.

Digitized by Google

III. In Anſehung ihrer Gröſse, Quantität.

1) endlich

A. an ſich

B. in der Erſcheinung.

a) erweiterungsfähig ins unendliche

b) oder nicht.

2) unendlich

A. bey Gott,

B. bey Menſchen.

IV. in Anſehung ihrer Erkenntnis, (Modalität)

1) Möglichkeit

A. möglich

a) aus Erfahrung *)

b) aus Vernunft. **)

B. Unmöglich.

a) aus Erfahrung ***)

b) aus Vernunft. ****)

2) Wirklichkeit

A. wirklich,

a) natürlich,

α) als Faktum der ſittlichen Erfahrung *)

β) als

*) Kann nicht bewieſen werden.

**) Kann und muſs bewieſen werden.

***) Kann in Beziehung auf die Sinnenwelt erwieſen werden.

****) Kann nicht erwieſen werden.

*) Erfahrung von Freyheit iſt unmöglich, das Selbſtgefühl gewährt keine ſolche.

Digitized by Google

β) als Gegenſtand des ſittlichen Glaubens. *)

γ) beydes zum Theil, überhaupt als Gegenſtand des Bewuſstſeyns, **)

δ) als Gegenſtand der Demonſtration, ***)

b) übernatürlich — aus Offenbarung.

3) Nothwendigkeit.

A. Nothwendig.

a) aus theoretiſchen,

b) aus blos praktiſchen Gründen.

B. Nicht nothwendig oder vielmehr das Gegentheil nothwendig

a) aus theoretiſchen,

b) aus praktiſchen Gründen.

*) Die Ueberzeugung vom Daſeyn der moraliſchen Freyheit in uns iſt nicht Glaube, ſondern ein mittelbares Wiſſen ſ. das Vorige.

**) Nur nicht eines unmittelbaren Bewuſstſeyns, ſ. den IV. Abſchn.

***) Kann man die philoſophiſche Auseinanderſetzung der Gründe für die Wirklichkeit der Freyheit Demonſtration nennen?

VI.

Folgen des Erweiſes der Freyheit, in dem von mir beſtimmten Sinne.

I. Nur wenn Freyheit in dem von mir beſtimmten Sinne anerkannt wird, kann Verbindlichkeit, ſittlicher Unterſchied unter unſern Handlungen, Güte, Böſsheit, Zurechnung, Verdienſt, Schuld, Lob, Tadel, u. ſ. w, Statt finden; auſſerdem fallen alle moraliſche Grundbegriffe weg.

II. Nur, wenn Freyheit in dem von mir beſtimmten Sinne angenommen wird, kann es eine konſequente Metaphyſik der Sitten geben, und, da auf dieſer die ganze Moralphiloſophie ruht, ſo fällt bey ieder andern Theorie der Freyheit die Moralphiloſophie weg.

III. Nur wenn Freyheit in dem von mir beſtimmten Sinne angenommen wird, laſſen ſich die ſittlichen Beſtrebungen des Menſchen, ſich zu vervollkommnen, zu beſſern, ohne Widerſpruch denken.

IV. Nur, wenn Freyheit in dem von mir befolgten Sinne angenommen wird, laſſen ſich die ſittlichen Gefühle des Menſchen, der Achtung vor ſich ſelbſt, der Freude über die Hoheit ſeiner Natur, der Selbſtzufriedenheit, der Selbſtunzufriedenheit

heit, der Scham, Reue u. s. w. ohne Widerspruch gedenken. *)

V. Endlich hat auch die richtige Anerkennung der Freyheit auf Glauben an Gott und Unsterblichkeit einen entschiedenen Einfluss.

B.

Welches ist nach der Gesetzgebung der Vernunft das höchste unbedingte Gut?

1.

Ein Gegenstand des Begehrungsvermögens heisst jeder Zweck, dessen Realisirung erstrebt werden kann.

2.

Jeder solche Zweck heisst ein Gut im weitesten Sinne. Dem Gute in diesem Sinne ist entgegengesetzt das Böse, das Uebel im weitesten Sinne.

3.

In wiefern der Mensch ein sinnliches und ein rein vernünftiges Begehrungsvermögen besitzt, giebt es für ihn Zwecke und Güter einer gedoppelte Art.

4. Das

*) Im Vortrag wird dies erläutert durch Beyspiele, aus den scharfsinnigsten Deterministen, als Ullrich, Platner u. s. entlehnt; vorzüglich auch Rücksicht auf Schmids intelligiblen Fatalismus, und den Einfluss desselben auf seine Metaphysik der Sitten genommen.

Digitized by Google

4.

Das ſinnliche Begehrungsvermögen iſt gerichtet auf Vergnügen und Mittel des Vergnügens, das ſinnliche Begehrungsvermögen im niedrigſten Grade auf das angenehme, das ſinnliche Begehrungsvermögen im zweyten Grade (oder der niedern Klugheit) auf das Nüzliche; das ſinnliche Begehrungsvermögen im dritten Grade (das der höhern Klugheit) auf das höchſt Nützliche, die Mittel der Glückſeligkeit.

Angenehm iſt, was den Trieb nach Vergnügen unmittelbar befriedigt. Nützlich iſt alles dasjenige, was die Erwerbung oder Erhaltung, oder Erhöhung des unmittelbar Angenehmen; höchſtnützlich iſt alles, wodurch man ſich dem Ideale der Glückſeligkeit nähert.

5.

Das Angenehme, Nützliche, Höchſtnützliche ſind ihrem Urſprunge und Grunde nach von einer Art; und ermangeln eines Werthes an ſich.

Ein Begehrungsvermögen, welches auf das Nützliche gerichtet iſt, hat als Begehrungsvermögen, keinen Vorzug vor dem auf das unmittelbar angenehme gerichteten, ja ſelbſt nicht ein

Begeh-

gehrungsvermögen, welches das höchſtnützliche und dadurch Glückſeligkeit erſtrebt.

Wenn wir dem Begehrungsvermögen der niedern Klugheit einen Vorzug vor dem blos thieriſchen Begehrungsvermögen, dem Begehrungsvermögen der höhern Klugheit einen Vorzug vor dem der niedern Klugheit zueignen, ſo betrifft dieſer Vorzug blos die Thätigkeit des Verſtandes und der Vernunft, welche die niedere und höhere Klugheit möglich macht.

6.

Alle Gegenſtände des ſinnlichen Begehrungsvermögens ſind nur relativ, irgend wozu gut, ihr Werth gründet und bezieht ſich auf gewiſſe Beſtimmungen der Empfänglichkeit eines Subiekts, welche zufällig ſind.

7.

Alles relative Gute iſt in Abſicht auf ſeine Gröſſe, ſeine Beziehung, und ſein Daſeyn bedingt und eingeſchränkt.

1) Das relativ Gute iſt nicht in allen Fällen, und für alle vernünftige Weſen gut.

2) Das relativ Gute iſt kein innerlich vollkommnes höchſtes Gut.

3) Es iſt

a) kein weſentliches, beharrlich bleibendes Gut der Perſon;

b) kein

b) kein Produkt seiner Freyheit, vielmehr von äufsern Umständen abhängig.

c) da das relative Gute nicht aus der Vernunft entspringt, so kann es in der Verbindung mit andern Wesen etwas Böses seyn, d. i. Uebel hervorbringen.

4) Es ist kein absolut nothwendiges Gut für jedes vernünftige Wesen. *)

8.

In wiefern der Mensch ein reinvernünftiges Begehrungsvermögen besitzt, ist er auf einen Zweck gerichtet, der an sich gut ist, und seiner selbst wegen von jedem vernünftigen Wesen begehrt werden muss. Dieser Zweck ist absolut gut. Er ist blos bestimmt durch Vernunft und von aller Erfahrung unabhängig. Er hat in aller Rücksicht unbedingten, allgemeinen unvergleichbaren, wesentlichen, freyen, harmonischen und absoluten nothwendigen Werth, d. i. Würde.

9.

Der im reinvernünftigen Begehrungsvermögen bestimmte Zweck ist: freye Uebereinstimmung des Willens mit dem formalen Gesetze der reinen practischen Vernunft, freye Ueber-

ein-

*) Schmid Moralphil. §. 138.

einſtimmung eines vernünftigen Weſens mit ſich ſelbſt.

Schmid ſetzt den abſoluten Zweck in die freye Wirkſamkeit eines vernünftigen Willens, oder in die Sittlichkeit ſelbſt. „Sie muſs, ſagt er: um deswillen ein nothwendiger Gegenſtand des vernünftigen Begehrens ſeyn, weil ohne ſie kein Wollen als vernünftig gedenkbar iſt.“ Wahrſcheinlich verſteht er unter freyer Wirkſamkeit: freye und zugleich geſetzmäſſige Wirkſamkeit, unter Sittlichkeit: ſittliche Güte.

Wir können den im reinvernünftigen Begehrungsvermögen beſtimmten Zweck, auch durch die ihrer ſelbſt wegen zu begehrende Geſetzmäſsigkeit eines vernünftigen Weſens ausdrücken.

10.

Das abſolute Gut des vernünftigen Weſens iſt unter allen Umſtänden, und für iedes vernünftige Weſen ohne Ausnahme gut.

11.

Das abſolute Gut iſt das höchſte, unbeſchränkte, mit keinem andern zu vergleichende Gut.

Das

12.

Das abſolute Gut iſt ſelbſtändig, unwandelbar beharrend, wie die Vernunft.

13.

Das abſolute Gut kann nur durch freye Thätigkeit, ohne allen Einfluſs äuſerer Dinge bewirkt werden.

14.

Das abſolute Gut iſt ein harmoniſches, ſich ſelbſt nie einſchränkendes Gut.

15.

Das abſolute Gut iſt ſchlechterdings nothwendig für ein vernünftiges Weſen.

Digitized by Google

B.

Welches iſt die unbedingte Triebfeder, das moraliſche Geſetz zu erfüllen, und nach dem höchſten Gute zu ſtreben?

1.

Man nennt eine Triebfeder alles dasjenige, was das Begehrungsvermögen ſubiektiv beſtimmt, was eine Handlung ſubiektiv möglich oder nothwendig macht.

2.

Alle Triebfedern ſind entweder thieriſch ſinnliche, oder vernünftige.

Thieriſch ſinnliche Triebfedern ſind ſolche, die lediglich in der Sinnlichkeit, im Inſtinkte liegen, und wobey die Vernunft keine Thätigkeit äuſert. Vernünftige Triebfedern ſind ſolche, die durch Vernunft vorgeſtellt werden (Intereſſe.)

3.

Die vernünftigen Triebfedern ſind entweder Triebfedern der empiriſchen Vernunft, oder Triebfedern der reinen Vernunft.

Trieb-

Digitized by Google

Triebfedern der empirischen Vernunft befördern den Einfluss vernünftiger praktischer Grundsätze zur Erleichterung unserer Zweke.

Triebfedern der reinen Vernunft befördern die Realisirung der ihrer selbst wegen zu begehrenden Gesetzmäsigkeit, und heissen auch sittliche (moralische) Triebfedern.

4.

Eine sittliche Triebfeder ist entweder bedingt, empirisch, zufällig; oder absolut, rein, nothwendig.

Eine bedingte, empirische, zufällige Triebfeder hängt nicht unmittelbar und nothwendig vom Sittengesetze ab, und ihr Einfluss findet nicht in allen Fällen Statt, eben deshalb kann sie auch nicht für alle Handlungen aller vernünftigen Wesen gelten.

Eine absolute, reine, nothwendige Triebfeder befördert die Realisirung des Sittengesetzes durch das Gesetz selbst. Eine solche Triebfeder muss für alle Handlungen aller vernünftigen Wesen allgemein gelten.

5.

Obwohl der Reiz vorgestellten Vergnügens Triebfeder des rein vernünf-

tigen Willens nicht seyn kann, und derselbe überhaupt keines Gefühles als Grundes der Möglichkeit der Ausübung des moralischen Gesetzes bedarf, so ist es dennoch Thatsache, dass die reine praktische Vernunft in einem solchen Verhältnisse zur Sinnlichkeit steht, aus welchem ein Gefühl des Interesse für ihr Sittengesetz folgt, welches die Vorstellung davon nothwendig und unausbleiblich begleitet und die Ausübung des Gesetzes befördert, ohne dass iedoch dadurch die Willensbestimmung ihre Reinheit verlöhre.

6.

Dieses reine praktische Interesse ist Achtung für das Gesetz, und die Fähigkeit des Gemüthes, ein solches Interesse anzunehmen, ist das moralische Gefühl.

Mit der bloßen Vorstellung des moralischen Gesetzes ist die Anerkennung desselben unmittelbar und nothwendig verknüpft; ohne dass ein Gefühl nöthig wäre, sie zu bewirken. Die Vorstellung des nach der Natureinrichtung durch Erfüllung oder Nichterfüllung des Gesetzes erfol-

erfolgenden Vergnügens oder Misvergnügens würde so wenig eine ächte Triebfeder des Willens abgeben, dafs durch ihren Einfluſs vielmehr der Wille den Charakter der ſittlichen Güte verlöhre. *)

Nichts deſto weniger bewirkt die reine praktiſche Vernunft in einem vernünftig endlichen Weſen, wie der Menſch, ein Gefühl, mit welchem und durch welches ſie ſich als Triebfeder der Realiſirung ihres eigenen Geſetzes im Menſchen wirkſam zeigt. Wie ſich der freye Wille dem Geſetze der Vernunft und dieſem durch die Vernunft bewirktem Gefühle gemäſs beſtimmen könne, iſt unbegreiflich, wie die ganze Natur des freyen Willens. Es kömmt nur darauf an, zu zeigen, wie Vernunft und Sinnlichkeit zuſammenſtimmen, damit Ausübung des Geſetzes ein nicht blos aufgedrungener ſondern mit inniger Zuneigung gefaſster Zweck werde. Und dieſs erhellt folgendermaaſen:

Die reine praktiſche Vernunft fordert den Willen auf, mit Abweiſung aller nicht in ihm

 gegrün-

*) In dieſer Hinſicht habe ich in den pſycholog. Proleg. I. Th. §. 29. geſagt: „Bey dem Triebe nach Geſetzmäſsigkeit ihrer ſelbſt wegen, hat das Vergnügen aus der Befriedigung deſſelben keinen andern, als einen einſchränkenden Einfluſs auf den Trieb ſelbſt.“

gegründnten ſinnlichen Antriebe, ſich nur nach ihrem Geſetze zu beſtimmen; ſie verſagt alſo den blos ſinnlichen Neigungen allen Einfluſs auf Willensbeſtimmung, gebietet Nichtbefriedigung derſelben, Verzichtleiſtung, Aufopferung.

Indem die reine praktiſche Vernunft auf dieſe Weiſe die Selbſtſucht einſchränkt, die Eigenliebe ſich unterwirft, und den Eigendünkel niederſchlägt; entſteht unausbleiblich 1) überhaupt Misvergnügen, wegen der Einſchränkung unſerer Selbſtſucht, der wir uns nur zu gern, ohne Grenzen anzuerkennen, überlieſsen; 2) unangenehmes Gefühl ſeiner Niedrigkeit, wegen der Niederſchlagung alles Eigendünkels, Hinweiſung auf die Schwäche und Gebrechlichkeit ſeiner auch den ſinnlichen Neigungen unterworfenen Natur, auf ſeinen gänzlichen Unwerth vor und ohne Uebereinſtimmung des Willens mit der Vernunft.

So wie dieſes durch Einſchränkung der Selbſtſucht und Demüthigung bewirkte Misvergnügen aus dem Verhältniſſe der reinen praktiſchen Vernunft zur Sinnlichkeit entſpringt, iſt es ein a priori erkennbares und begreifliches Gefühl.

Allein dieſes Gefühl kann im Menſchen nicht entſtehen, ohne daſs er zugleich gezwungen wäre, die unbedingte Hoheit der Vernunft anzuer-

zuerkennen, und sich, im Besitz derselben, als erhaben über den Einfluss der sinnlichen Neigungen, als fähig zu fühlen, ihre Reize zu überwinden. So geht das Misvergnügen wegen der Einschränkung der Selbstsucht über in die Lust an dem erhabenen Vermögen, welches sie einschränkt, das Gefühl der Demüthigung über in das frohe Gefühl der Erhebung im Bewusstseyn des Besitzes jenes Vermögens. So entsteht das Gefühl der Achtung für das Gesetz, welches zugleich Gefühl der Achtung für unsre übersinnliche Natur und Bestimmung ist. Dieses Gefühl, ist also blos durch Vernunft bewirkt, und obschon es eben so wenig das Sittengesetz begründet, als zur Beurtheilung von Handlungen dient, so giebt es doch die Triebfeder, und zwar die einzige ächte Triebfeder ab, um das Gesetz in sich zur Maxime zu machen.

Wenn wir dieses Gefühl das moralische Gefühl nennen, und es für ein nothwendiges Gefühl in der menschlichen Natur halten; so sind wir doch weit entfernt, es als oberstes moralisches Prinzip aufzustellen. Vielmehr sind wir durch die richtige Bestimmung des moralischen Gefühls um so mehr in den Stand gesetzt, jene Weltweisen zu widerlegen, welche es thun. (S. d. 1. Th. IV. Abschn.)

Pflicht

Pflicht ist die Nothwendigkeit einer Handlung, bestimmt durch das Gesetz der reinen praktischen Vernunft. Die Vorstellung der Pflicht ist mit dem Gefühle der Achtung für das Gesetz verknüpft, so, dass man nicht aus Pflicht und ohne Achtung für das Gesetz handeln kann. *)

D.

*) „Mit dieser Triebfeder, sagt Kant: (Krit. d. prakt. Vern. 156.) lassen sich gar wohl so viele Reize und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, dass auch um dieser Willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen, und über das gröbste Wohl des Lebens nachdenkenden Epikuräers, sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuss des Lebens mit jener obersten, und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur, um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, des Gegengewicht zu halten, nicht um hierin die eigentliche bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theil nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist, denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen wollen."

„Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde noch so zusammenschütteln wollte, um sie vermischt, gleichsam als Arzneymittel, der kranken Seele zuzureichen, so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Leben hierbey einige Kraft gewönne, so würde doch das moralische ohne Rettung dahin schwinden."

Digitized by Google

D.

Wie vereinigen wir unſre ſtrenge Verpflichtung durch das moraliſche Geſetz mit unſern rechtmäſigen Anſprüchen auf Glückſeligkeit.

Das oberſte Gut eines vernünftigen Weſens, als eines ſolchen, beſteht, wie in einem der vorigen Abſchnitte gezeigt worden, in der ihrer ſelbſt wegen zu erſtrebenden Uebereinſtimmung eines ſolchen Weſens mit denjenigen Geſetzen, die es ſich als vernünftiges Weſen ſelbſt giebt.

I.

Ein vernünftiges endliches Weſen kann dasjenige Gut, welches für ſelbiges, in wiefern es vernünftig, das oberſte iſt, nicht vorſtellen, ohne die Idee deſſelben zu beziehen, auf denjenigen Zweck, der für ſelbiges, wiefern es endlich, nothwendig iſt.

Ein vernünftiges endliches Weſen beſitzt, wiefern es endlich iſt, ein ſinnliches Begehrungsvermögen, und mit dieſem das Bedürfnis und den Trieb nach Vergnügen. Wiefern ſein ſinnliches Begehrungsvermögen unter Leitung der theoretiſchen Vernunft ſteht, iſt die Glückſeligkeit Ideal für daſſelbe.

Einem

Einem Wesen, welchem mit seiner Vernunft und seiner Sinnlichkeit zwey verschiedene oberste Zwecke bestimmt sind, ist es unmöglich, den einen ohne Beziehung auf den andern zu denken. Der Zweck der Vernunft ist der absolut oberste, und muss von dem vernünftig endlichen Wesen auf den relativ obersten Zweck des sinnlichen Begehrungsvermögens bezogen werden.

Der Zweck der Vernunft ist für das vernünftige Wesen, als solches, unbedingt gut, und es ist durch seine Natur gezwungen, mit der Vorstellung eines vernünftig freyen Wesens, welches jenen Zweck erstrebt, unbedingte Achtung, und diese um so mehr damit zu verknüpfen, jemehr sich jenes Wesen dem Zwecke der Vernunft nähert.

Die Vernunft fordert, dass in einer Welt, deren Plan ihre Beystimmung erhalten soll, der im sinnlichen Begehrungsvermögen gegründete Trieb ihren Gesetzen gemäss befriediget werde. Und wenn sie sich ein vernünftig endliches Wesen vorstellt, welches durch seine Erstrebung des Zwecks der Vernunft Anspruch auf unbedingte Achtung erwirbt, zugleich aber auch vermöge der ursprünglichen Einrichtung seiner Sinnlichkeit Bedürfnis der Glückseligkeit hat, so muss sie es für nothwendig erklären, dass jenem Wesen

sen eine Glückseligkeit zukomme, die gegen derselben Erstrebung des Zweckes der Vernunft im Verhältnisse stehe. Dieses Urtheil der Vernunft ist vom eignen sinnlichen Interesse ganz unabhängig.

2.

Der Begrif des obersten Gutes für die Vernunft, bezogen auf den relativ obersten Zweck des sinnlichen Begehrungsvermögens eines vernünftig endlichen Wesens, geht über in den Begrif der Würdigkeit glückselig zu seyn.

3.

Das Sittengesetz kann also für ein vernünftig endliches Wesen auch ausgedrückt werden, durch die Formel: Erwirb dir durch die Handlungsweise, die du befolgst, Würdigkeit, glückselig seyn!

Die Sittenphilosophie ist diesem nach als die Wissenschaft der Grundsätze und Regeln zur Erwerbung der Würdigkeit glückselig zu seyn, anzusehen, welches etwas ganz anders ist, als eine Glückseligkeitslehre.

Indem unsre Vernunft die Begriffe der sittlichen Güte und Würdigkeit glückselig zu seyn,

in nothwendiger Verknüpfung denkt, ſetzt ſie nicht etwa ſchon das Daſeyn eines heiligen und weiſen Welturhebers voraus. Sie behauptet aber allerdings ihre unbedingte Hoheit und Avtonomie, ſetzt im Bewuſstſeyn von dieſer voraus, daſs in den Zuſtänden eines vernünftig endlichen Weſens eine mit ihren Prinzipien zuſammenſtimmende Ordnung und Geſetzmäſigkeit herrſche, daſs ſie ſo angelegt und verknüpft ſeyen, wie ſie ſelbſt, die Vernunft, wenn ſie zugleich allmächtig wäre, den Plan entwerfen und durchführen würde. Glückſeligkeit hat an ſich keinen abſoluten Werth, und verdient nur inſofern die Rückſicht der Vernunft, als das Bedürfnis und der Trieb nach ihr weſentlich zur Natur eines vernünftig endlichen Weſens gehört. In dieſer Beziehung muſs die Vernunft es für nothwendig erklären, daſs ein Weſen, welches durch den Gebrauch ſeiner Freyheit unbedingte Schätzung und Billigung erwirbt, zugleich aber der Glückſeligkeit, nicht wegen einer willkührlich angenommenen Neigung, ſondern wegen der von ihm nicht abhängenden Einrichtung ſeiner Natur, bedürftig iſt, daſs dieſes wirklich in dem Maaſse glückſelig werde, als es Achtung und Billigung verdient.

4. Das

4.

Das Streben eines vernünftig endlichen Wesens geht zunächst auf das oberste Gut der Vernunft, seiner selbst wegen, d. h. auf freye und ihrer selbst wegen zu bewirkende Uebereinstimmung mit denjenigen Gesetzen, die es sich als vernünftiges Wesen selbst giebt. Da nun aber dieses oberste Gut der Vernunft, bezogen auf das ihm als zugleich endlichem Wesen eigene Bedürfnis der Glückseligkeit Würdigkeit der Glückseligkeit ist, so ist das höchste und vollendete Gut eines vernünftig endlichen Wesens: Glückseligkeit im Ebenmaase mit der sittlichen Güte.

Wenn das vernünftig endliche Wesen nach diesem höchsten, vollendeten Gute strebt, macht es nicht etwa die Aussicht auf Glückseligkeit zur Bedingung der moralischen Gesinnung, denkt vielmehr die reinmoralische Gesinnung als Bedingung des Antheils an Glückseligkeit, welcher einem vernünftig endlichen Wesen zukommt. Es strebt nach Sittlichkeit ihrer selbst wegen, nicht wegen ihres Verhältnisses zur Glückseligkeit, allein, da das sittlich Gute zugleich Würdigkeit der Glückseligkeit ist, und

sittli-

Digitized by Google

ſittliche Güte als Bedingung unausbleiblich zu erfolgender Glückſeligkeit gedacht wird, ſo bezieht ſich in ſofern ſein Streben zugleich auch auf Glückſeligkeit. Dieſe Beziehung aber drückt blos aus, daſs es nicht nach Sittlichkeit ſtreben könne, ohne zugleich zu bejahen, daſs ein Weſen, welches ſich durch freyes Streben nach Sittlichkeit an ſich Werth erwirbt, der Glückſeligkeit auch würdig ſey, und daſs ein der Glückſeligkeit würdiges Weſen auch glückſelig werden müſſe, wenn anders die Ordnung der Dinge vernünftig iſt.

Weit entfernt alſo, daſs die Geſinnung des nach dem höchſten Gute ſtrebenden vernünftig endlichen Weſens eigennützig ſey, iſt vielmehr jenes Streben nur bey der reinſten Uneigennützigkeit möglich.

5.

Die im Begriffe des höchſten Gutes enthaltene Verknüpfung der Tugend und der Glückſeligkeit iſt nicht analytiſch.

Wäre dieſe Verknüpfung analytiſch, ſo wären die Beſtrebung tugendhaft zu ſeyn, und die vernünftige Bewerbung um Glückſeligkeit nicht zwey verſchiedene, ſondern ganz identiſche Handlungen; jene Beſtrebung ruhte auf derſelben Maxime, welche dieſe Erwerbung vorausſetzt.

ſetzt. Allein, wie im bisherigen hinlänglich gezeigt worden, ſo iſt die Handlung, mit welcher ich reine ſittliche Güte erſtrebe, ganz eine andre, als jene, wodurch ich Glückſeligkeit bezwecke, und die Maximen der Tugend und eigenen Glückſeligkeit ſind in Anſehung ihres oberſten praktiſchen Prinzips ganz ungleich artig, ſchränken einander ſogar in einem und demſelben Subjekte nicht wenig ein.

Nur durch ſophiſtiſchen Schein kann es dem Epikureiſm und Stoiciſm gelingen, die Prinzipien der Tugend und Glückſeligkeit als identiſch vorzuſtellen; jenem, indem er zu zeigen verſpricht, das Bewuſtſeyn, Glückſeligkeit geſetzmäſsig zu erſtreben, ſey zugleich Tugend, dieſem, indem er annimmt, Bewuſtſeyn tugendhafter Geſinnung ſey an ſich Glückſeligkeit.

6.

Die im Begriffe des höchſten Gutes enthaltene Verknüpfung der Tugend und der Glückſeligkeit iſt ſynthetiſch, d. h. Tugend und Glückſeligkeit werden in einem ſolchen Verhältniſſe gedacht, daſs die Tugend die Glückſeligkeit, als etwas von dem Bewuſtſeyn der erſtern unterſchiedenes nach dem Geſetze der Cauſſalität hervorbringe.

7. Die

7.

Die Vernunft ist durch ihre Natur gezwungen, sich in dem Begriffe des höchsten Gutes eine solche Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit zu denken. Diese Vorstellung ist von ihrer Natur unabtrennbar.

8.

Vernünftiger Weise kann sie dieselbe nur denken, wenn sie die Möglichkeit davon einsieht.

9.

So lange die Vernunft die Möglichkeit davon nicht einsieht, ist sie mit sich selbst uneinig, und wird in Antinomie ihrer eigenen Gesetze verwickelt; auf der einen Seite durch die Natur gezwungen, im Begriffe des höchsten Gutes die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit als nothwendig zu denken, auf der andern durch ihre eignen Gesetze aufgefordert, diese Idee, im Fall ihr Gegenstand unmöglich, für chimärisch zu halten, und denn auch das ganze moralische Gesez für ungültig zu erklären.

Digitized by Google

In der für den Menſchen nothwendigen Vorſtellung des höchſten Gutes wird eine nothwendige Verknüpfung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit gedacht. Streben nach Tugend und Streben nach Glückſeligkeit ſind weſentlich verſchiedene Handlungen, beruhen auf entgegengeſetzten Maximen, und eine Verknüpfung von Tugend und Glückſeligkeit kann nicht analytiſch ſeyn. Iſt ſie ſynthetiſch, und drückt ein Verhältnis von Urſache und Wirkung aus, ſo muſs entweder das Verlangen narh Glückſeligkeit die Bewegurſache zu Maximen der Tugend, oder die Maxime der Tugend muſs die wirkende Urſache der Glückſeligkeit ſeyn. Das erſte iſt nicht gedenkbar; Maximen, die die Beſtimmungsgründe des Wollens von dem Triebe nach Glückſeligkeit herleiten, ſind eigennützig, unmoraliſch. Das zweyte iſt nach den Geſetzen der Natur unmöglich; deren Einrichtung zu folge die Glückſeligkeit Urſachen und Mittel hat, die von der moraliſchen Geſinnung ganz unabhängig ſind.

Wenn das höchſte Gut unmöglich iſt, ſo iſt es vernunftwidrig, es zu erſtreben, da die Erſtrebung deſſelben durch das moraliſche Geſetz geboten iſt, ſo iſt dieſes Geſetz ſelbſt nichtig.

Kann die Vernunft hier ſtehen bleiben? Kann ſie ſich ſelbſt verleugnen?

Digitized by Google

10.

Die Vernunft kann sich bey diesem Widerstreite durch skeptische Zurückhaltung der Entscheidung nicht befriedigen.

11.

Die Vernunft muss entscheiden, und zwar so, dass die sittliche Gesetzgebung derselben uneingeschränkt anerkannt werde, zugleich aber auch den gerechten Ansprüchen unsrer Natur auf Glückseligkeit Gnüge geschehe.

12.

Eine solche Entscheidung der Vernunft kann nur dadurch erfolgen, dass sie den Menschen nicht blos vorstellt, wie er in der Welt der Erscheinungen ein den Gesetzen derselben unterworfenes Daseyn hat, sondern auch sein Daseyn, als Noumenons in einer Verstandeswelt denkt.

Nach den Bedingungen von dieser ist es gar nicht unmöglich, dass die Sittlichkeit der Gesinnung einen nothwendigen Zusammenhang, als Ursache, mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe. Und könnte auch

dieser

dieſer Einfluſs kein unmittelbarer ſeyn, ſo läſst ſich dennoch ein mittelbarer ſehr wohl denken; (vermittelſt eines in reiner Vernunftidee vorzuſtellenden Urhebers der Natur.)

13.

Die Bedingungen der Möglichkeit des höchſten Gutes können nur in der überſinnlichen Welt enthalten ſeyn, alſo in derjenigen Sphäre, für welche uns kein Erkenntniſs vergönnt iſt, und von welcher die theoretiſche Vernunft uns blos gedenkbare Ideen darbietet, ohne ihre obiective Realität beurkunden zu können.

14.

Die theoretiſche Vernunft hat an und für ſich keinen Grund, ihre Ideen des Ueberſinnlichen für mehr, als bloſe Ideen zu halten. Allein, wenn die praktiſche Vernunft urſprüngliche Prinzipien a priori hat, mit denen gewiſſe theoretiſche Poſitionen in Beziehung auf die überſinnliche Welt unzertrennlich verbunden ſind, obwohl ſie ſich aller möglichen Einſicht der ſpekulativen Vernunft ent-

entziehen, (ohne jedoch Widerſpruch zu enthalten) ſo würde die Vernunft ſich im Ganzen ſelbſt widerſtreiten, wenn ſie dieſen Poſitionen nicht in dem Maaſe Realität zueignete, als es für ihr praktiſches Intereſſe unumgänglich nöthig iſt.

Nämlich wenn ſich reine ſpekulative und praktiſche Vernunft, wegen des Endzwecks von dieſer, zur Bildung und Beſtimmung von Vorſtellungen verbinden, alſo dieſe Verbindung nicht zufällig, ſondern in der Natur der ſittlichen Vernunft gegründet iſt, ſo iſt die ſpekulative Vernunft der ſittlichen Vernunft untergeordnet, dieſe führt, mit Kant zu reden, den Primat. Auf dieſe Weiſe bekommen die Ideen der Freyheit, der Subſtanz, der Welt, der Unſterblichkeit und Gottheit, Realität in praktiſcher Hinſicht, unerachtet ſie für die bloſe theoretiſche Vernunft an poſitivem Inhalte leer ſind.

Ich habe dieſes in meiner moraliſchen Gotteslehre erläutert: (S. 70.) „die Ideen der Freyheit, der Subſtanz, der Welt, der Unſterblichkeit, der Gottheit ſind für die Vernunft in ihrem ſpekulativen Gebrauche bloſe Hypotheſen. Sie ſtellen keine gegebene

bene Obiekte vor, ia ſie können nicht einmal mit begreiflichem Zuſammenhange auf die wirklich gegebenen Obiekte bezogen werden, haben alſo ſchlechterdings gar keine obiektive Realität. Wenn nun geſagt wird, ſie bekommen durch die praktiſche Vernunft obiektive Realität, ſo bedeutet dieſs nicht, als ob wir vermittelſt der praktiſchen Vernunft die Natur der Freyheit, der Subſtanz, der Welt, der Unſterblichkeit, der Gottheit, nach dem, was ſie an ſich ſelbſt ſind, erkennten, ſondern, daſs die praktiſche Vernunft einen wirklichen Gegenſtand zeigt; mit welchem iene Ideen unzertrennlich verbunden ſind, auf welchen ſie alſo auch nothwendig bezogen werden müſſen. Die Idee der Freyheit iſt in dem Faktum eines ſich ſelbſt durch Vernunft geſetzgebenden Willens enthalten, bekommt alſo durch praktiſche Vernunft allererſt poſitiven Inhalt, da ſie für die theoretiſche Vernunft blos negativ iſt. Der pſychologiſche Begrif eines letzten Subiektes, welcher der Seele im Selbſtbewuſſtſeyn nothwendig beygelegt wird, iſt für die theoretiſche Vernunft im ſpekulativen Gebrauche ganz leer an Inhalt, und kann von ihr, da es ihr an dem Merkmale der Beharrlichkeit fehlt, zur reellen Vorſtellung einer Subſtanz nicht erhoben werden. Der praktiſchen Ver-

nunft gelingt dieſs, indem ſie für den Menſchen eine zur Angemeſſenheit mit dem moraliſchen Geſetze im höchſten Gute, als dem ganzen Zwecke ihrer ſelbſt erforderliche Dauer des Daſeyns als nothwendig poſtulirt. Die kosmologiſche Idee einer intelligiblen Welt iſt für die theoretiſche Vernunft ganz leer. Die praktiſche Vernunft giebt ihr Inhalt, indem ſie das moraliſche Geſetz einer intelligiblen Welt darlegt, worauf die ſpekulative Vernunft nur hinweiſen, ihren Begriff aber nicht beſtimmen konnte. Der Begriff, Gott iſt für die theoretiſche Vernunft blos ein Ideal. Die moraliſche Vernunft giebt ihm beſtimmten Inhalt in wahrhaft ſachlicher Beziehung, indem ſie Gott, als letzten Grund der Möglichkeit des Gegenſtandes eines durch das moraliſche Geſetz beſtimmten Willens, d. i. des höchſten Gutes in einer intelligiblen Welt vorſtellt."

15.

Man nennt theoretiſche, als ſolche unerweisliche Sätze, wiefern ſie einem a priori unbedingt geltenden praktiſchen Geſetze unzertrennlich anhängen, als nothwendige durch keine andern zu erſetzende Bedingungen den dadurch beſtimmten Endzweck als möglich zu denken, Poſtulate der reinen

reinen praktiſchen Vernunft. Die theoretiſche Vernunft denkt die Objekte derienigen Ideen, welche die Poſtulate der praktiſchen ausmachen, nach den reinen Begriffen des Verſtandes, ohne alle Verſinnlichung. *)

16.

Erfüllung des Sittengeſetzes, Heiligkeit des Willens, iſt das erſte weſentliche Beſtandtheil des höchſten Gutes. Dieſe iſt für ein endliches Weſen nur vorſtellbar als ein ins unendliche gehender Fortſchritt zur vollkommnen Angemeſſenheit gegen das Sittengeſetz; dieſer Fortſchritt aber nur denkbar unter Vorausſetzung einer in das Unendliche fortdauernden Exiſtenz und Perſönlichkeit des endlichen Weſens, d. i. der Unſterblichkeit deſſelben.

17.

Glückſeligkeit im Ebenmaaſs gegen die Sittlichkeit iſt das zweyte weſentliche Beſtandtheil des höchſten Gutes, mit dem erſten, als der Würdigkeit glückſelig zu ſeyn, in nothwendiger Verknüpfung.

18.

*) S. Kants Krit. der prakt. Vern. S. 245. 246.

Digitized by Google

18.

Soll dieſe Uebereinſtimmung von Tugend und Glückſeligkeit möglich ſeyn, ſo muſs die geſammte Natur, nach moraliſchen Zwecken eingerichtet ſeyn, die Ordnung der phyſiſchen Verknüpfung der Dinge von einem Plane nach moraliſchen Begriffen abhängen.

19.

Sollen wir uns eine ſolche Einrichtung der Natur als möglich vorſtellen können, ſo müſſen wir das Daſeyn eines Weſens annehmen, welches durch Willen und Vernunft Urheber der Natur iſt. Ein ſolches Weſen iſt Gott.

20.

Unſterblichkeit der Seele und Daſeyn Gottes ſind alſo Gegenſtände eines nothwendigen Glaubens für die Vernunft, wiefern die Möglichkeit der Realiſirung des höchſten Gutes ohne dieſelben gar nicht gedacht werden kann.

Digitized by Google

21.

Wenn ein Gott die Naturwelt zur Realisirung des höchsten Gutes zweckmäfsig eingerichtet hat, und alle Dinge demnach, angemessen für jenen Endzweck wirken und leiden; so müssen wir im Glauben zugleich annehmen, dafs die daseyende Welt, ihrem Plan und ihrer ganzen Dauer nach, die beste Welt ist.

22.

Die durch Vernunft bestimmte Ueberzeugung, dafs der vollständige Grund des moralischen Gesetzes, und der Realisirung des höchsten Gutes in der Gottheit liege, ist Religion.

23.

Der wissenschaftliche Inbegrif der Gründe dieser Ueberzeugung ist die Theologie.

24.

Wenn in einem Menschen Religion entsteht, so wird dadurch seine Einsicht und Anerkennung des moralischen Gesetzes nicht vermehrt, erhält er keine neuen Triebfedern dasselbe

zu

zu erfüllen; es werden nur dadurch Fragen beantwortet, die ſich der Vernunft unabweislich aufdringen, ſo bald ſie ſich des durch das Sittengeſetz beſtimmten Endzwecks vernünftig endlicher Naturen bewuſst wird, und Zweifel gehoben, welche die Ausübung des Geſetzes hindern könnten.

Das Sittengeſetz hat ſeine Vollgültigkeit lediglich dadurch, daſs es aus dem Verhältniſſe der Vernunft zu einem freyen Willen mit Nothwendigkeit folgt. Es bedarf alſo, um als verpflichtend anerkannt zu werden, keiner Unterſtützung durch religiöſe Ueberzeugung. Selbſt derjenige, welcher das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele leugnet, muſs zugeſtehen, daſs er ſich ſelbſt widerſpräche, wenn er die Nothwendigkeit leugnete, jenes Geſetz als das oberſte für den freyen Willen eines vernünftig endlichen Weſens anzuerkennen. Vollkommen wahr ſagt alſo Kant in der Vorrede zu ſeiner Schrift: die Religion innerhalb der Grenzen der bloſen Vernunft: „die „Moral, ſofern ſie auf dem Begriffe des Menſchen als eines freyen, eben darum aber auch „ſich ſelbſt durch ſeine Vernunft an unbedingte „Geſetze bindenden Weſens, gegründet iſt, be-

„darf

„darf weder eines andern Wesens über ihm, um „seine Pflicht zu erkennen, noch eine andere „Triebfeder, als des Gesetzes selbst, um sie zu „beobachten. Sie bedarf also zum Behuf ihnen „selbst keinesweges der Religion, sondern ver„möge der reinen praktischen Vernunft ist sie „sich selbst genug." *)

Auch, um mit innigem Interesse das Sittengesetz anzuerkennen, ist religiöse Ueberzeugung nicht schlechterdings nöthig, und es bedarf nur der Stärke der Seele, freylich ihrer im höchsten Grade, um, ganz entblöst von derselben, sich seiner moralischen Verpflichtung auf das innigste zu freuen. Auch der Atheist, wenn nur seine sittliche Vernunft gehörig entwickelt ist, Selbstsucht in ihm nicht herrscht, und Energie ihm nicht mangelt, auch

*) Es befremdet, von Herrn Rosenmüller in einem seiner Programmen: de satis interpretationis sacrarum litterarum in ecclesia Christiana (P. VII. pag. V.) die Beschuldigung Kants zu finden: „Statuit religioni universae, natu„rali etiam stricte sic dictae, quatenus dogmata continet, „e. g. deum existere, providentiam esse, vile pretium, „dum docet, moralitatem, tam obiective, quod το velle, „quam subiective, quod το posse attinet, minime egere „religione, sed vi purae rationis practicae sibi ipsam suffi„cere; saltem non requiri scientiam assertoriam ne quidem „existentiae Dei, sed sufficere problematicam persuasionem, „hypothesin: fieri potest ut existat deus; et hoc mini„mum cognitionis subiective sufficere ad moralitatem."

Digitized by Google

auch er kann im Beſitz ſeiner ſtrengen Verbindlichkeit eine Zufriedenheit fühlen, die ihm das Leben unter allen Schickſalen werth macht.

Die Religionswahrheiten ſind für den moraliſchen Menſchen in einer gedoppelten Rückſicht von einem durch nichts anders zu erſetzenden Nutzen; einmal, wiefern er über den letzten Realgrund ſeiner ſittlichen Vernunft, über den dadurch ihm feſtgeſetzten Entzweck, und die Uebereinſtimmung von dieſem mit dem Plane des ganzen Univerſums nachzudenken durch *ſeine* Vernunft unabweislich gedrungen iſt, dann wiefern er, ohne befriedigenden Aufſchluſs über dieſe Gegenſtände zu bekommen, ſehr leicht die Befolgung des Sittengeſetzes aufgeben, oder doch wenigſtens für dieſelbe zu träg oder kaltſinnig werden könnte. Die Religionswahr*heiten* ſind, in der erſten Hinſicht, nothwendige und unerſetzbare Mittel, die moraliſche Vernunft, im Bewuſtſeyn ihres Geſetzes, und die theoretiſche, welche den Endzweck eines einem ſolchen Geſetze untergeordneten endlichen Weſens zu ergründen, gedrungen iſt, in Einſtimmung zu bringen, und demnach dies ganze Vernunftvermögen einig mit ſich ſelbſt zu machen. In der zweyten Hinſicht ſind die Religionswahrheiten n e g a t i v e Beförderungsmittel der Ausübung des Geſetzes, wiefern die Unentſchiedenheit der Vernunft über die Möglichkeit

der

der Realisirung des durch die moralische Vernunft den vernünftigen endlichen Wesen bestimmten Endzweckes nur zu leicht ein Hindernis der Ausübung des Gesetzes werden kann. Indem wir sie aber als solche negative Beförderungsmittel der Ausübung des Gesetzes annehmen, behaupten wir damit keinesweges, dass sie neue Triebfedern für diese Ausübung seyen.

25.

Durch die Ueberzeugung vom Daseyn Gottes, der Unsterblichkeit der Seele, und denen damit verknüpften Wahrheiten wird die Reinheit unsrer moralischen Gesinnung nicht aufgehoben.

Allerdings ist die Reinheit der moralischen Gesinnung für uns schwerer, wenn wir vom Daseyn Gottes und der Unsterblichkeit der Seele überzeugt sind; der Gedanke der nothwendigen Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit kann uns, ehe wir uns dessen versehn, als Motive einer Willensbestimmung überraschen, und unsre Gesinnung verunreinigen. Allein die gänzliche Abstraktion von aller religiösen Hofnung ist dennoch möglich, und das Summum von Lauterkeit moralischer Gesinnung: Vernichtung aller Hinsicht auf die im Plane der Welt vorbereitete

tete Verbindung von Glükſeligkeit mit der Tugend, iſt kein unerreichbares Ideal. *)

Ich bemerke hier nur noch, daſs es in Hinſicht auf Erſchwerung der Reinheit der moraliſchen Geſinnung durch Religionsüberzeugung ganz gleich iſt, ob ſie auf obiektiven oder ſubiektiven zureichenden Gründen beruhe. — Der Glaube iſt von obiektiver Gewiſsheit nur den Gründen nach verſchieden, übrigens ein eben ſo vollkommnes Fürwahrhalten als dieſe.

26.

Nach den bisher aufgeſtellten Grundſätzen läſst ſich das einzige richti-

*) Schmid ſagt in ſeiner Moralphiloſ. S. 294. „Wäre das Da„ſeyn Gottes und ewige Fortdauer apodiktiſch gewiſs, aus „blos theoretiſchen Gründen, ſo wäre die Vorſtellung davon „ſelbſt eine Triebfeder, legal, d. i. den göttlichen Geboten „gemäſs zu handeln. Dieſe könnte aber ſehr leicht die „ächte moraliſche Triebfeder ſchwächen oder verdrängen, und „dadurch alle innere Würde der Tugend vernichten. Schlech„terdings unmöglich würde eine rein-moraliſche Geſinnung „auch alsdann nicht ſeyn, wenn die Realität der Gegenſtände „des religiöſen Glaubens ſich apodiktiſch demonſtriren lieſse. „Denn das abſolute Vernunftgeſetz bleibt dennoch abſolut, „und könnte ein uneigennütziges Intereſſe ſeiner Befolgung „hervorbringen. Allein die Einſicht in die gewiſſen Folgen „unſers Verhaltens für unſre Glückſeligkeit würde doch ſehr „leicht die reine Geſinnung verdrängen, und das eigne Be„wuſstſeyn des Werthes, den nur uneigennützige Befolgung „unſrer Pflicht uns geben kann, würde dadurch zweifelhaft „und verdunkelt werden.“

Digitized by Google

richtige Verhältnis der Religionswahrheiten zur Moralität von ieder falſchen Beſtimmung ebendeſſelben unterſcheiden.

Folgende ſind die möglicher weſentlich verſchiedene Beſtimmungen dieſes Verhältniſſes:

1. Moralität mit ſkeptiſcher Unentſchiedenheit wegen der Wahrheiten der Religion.
2. Die Religionswahrheiten mit ſkeptiſcher Unentſchiedenheit wegen des Daſeyns, Weſens und der Gültigkeit der Moralität.
3. Die Religionswahrheiten ohne allen Zuſammenhang mit Moralität.
4. Moralität ohne alle Religion.
5. Die Religionswahrheiten auf Moralität gegründet.
6. Die Moralität auf Religionswahrheiten gegründet.

27.

Aus Principien der moraliſchen Vernunft läſst ſich keine Entſcheiduug für die Möglichkeit einer Offenbahrung Gottes an das Menſchengeſchlecht, herleiten; noch viel weniger eine für die Nothwendigkeit derſelben.

Digitized by Google

Ueberſicht des Inhalts der Moraltheologie. *)

Ich verſtehe unter Moraltheologie den wiſſenſchaftlichen Inbegrif derer in der moraliſchen Vernunft des Menſchen enthaltenen Gründe für das Daſeyn Gottes, und die damit nothwendig verknüpften Wahrheiten.

Folgende Betrachtungen ſind ihr weſentlich:

I.

Entwickelung der Reſultate der Kritick der reinen Vernunft in Beziehung auf Erkenntnis a priori, und die Vorſtellung des Ueberſinnlichen, fortgeführt bis zu dem Erweiſse der Unmöglichkeit, das Daſeyn Gottes aus Ideen der reinen Vernunft zu demonſtriren, und der Kritick der mannigfaltigen Verſuche, dieſes zu thun.

II.

Entwickelung der Reſultate der Kritick der Urtheilskraft in Beziehung auf Beurtheilung der Natur in ihrer Zweckmäſigkeit, fortgeführt bis zu dem Erweiſse der Unmöglichkeit, das Daſeyn Gottes aus der Vollkommenheit der Natur zu demonſtriren, der Würdigung und Prüfung der phyſikotheologiſchen Beweiſsart.

III.

*) Nicht immer trag ich die Moraltheologie in den Vorleſungen über dieſe Propädevtik ausführlich vor. Wenn ich es thue, ſo geſchicht es mit Zuziehung meines Lehrbuchs: Grundſätze der moraliſchen Gotteslehre.

III.

Theorie des Glaubens.

IV.

Darſtellung des moraliſchen Glaubensgrundes für das Daſeyn Gottes.

V.

Ueber den Zuſammenhang der Wahrheit der Unſterblichkeit der Seele mit dem moraliſchen Glaubensgrunde für das Daſeyn Gottes.

VI.

Allgemeine Betrachtung über die Vorſtellung Gottes nach ſeinen Eigenſchaften, Begrif, Eintheilung derſelben, Theorie und Kritik des Anthropomorphiſm in Bezeichnung göttlicher Eigenſchaften, Darſtellung der metaphyſiſchen und moraliſchen Eigenſchaften Gottes.

VII.

Ueber die Schöpfung der Welt.

VIII.

Ueber die Erhaltung der Welt.

IX.

Ueber die Unſterblichkeit der Seele.

X.

Ueber die Regierung der Welt, die Vorſehung, die nothwendigen Handlungen der göttlichen

Digitized by Google

lichen Gerechtigkeit, in Beziehung auf die Thaten der freyen Weſen, über den Geſichtspunkt, aus welchem wir in Beziehung auf die göttliche Weltregierung, die Naturwelt, und das Verhältniſs des Menſchen zu derſelben betrachten müſſen, über die Harmonie des Uebels in der Welt mit dem moraliſchen Plane derſelben.

XI.

Ueber die Unſterblichkeit der Seele und den Zuſtand des Menſchen nach dem Tode.

XII.

Ueber den Einfluſs des religiöſen Glaubens auf die Beobachtung unſrer Pflichten, über das Gebeth und die Beförderungsmittel des religiöſen Glaubens.

Digitized by Google

VI.

Entwurf des Syſtems der Moralphiloſophie, und der damit zuſammenhangenden Wiſſenſchaft der Rechte.

1.

Nach den Reſultaten der Kritik der praktiſchen Vernunft ergiebt ſich die Möglichkeit einer Moralphiloſophie.

2.

Die Moralphiloſophie iſt die Wiſſenſchaft der durch die Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft nothwendig und allgemeingültig beſtimmten Handlungsweiſe eines vernünftig-endlichen Weſens. Wir können auch ſagen, die Moralphiloſophie ſey die Wiſſenſchaft der durch die Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft nothwendig und allgemeingültig beſtimmten Ordnung in der moraliſchen Welt; auch, die Theorie der Uebereinſtimmung eines vernünftig-endlichen Weſens mit ſich ſelbſt in allen ſeinen freyen Handlungen.

3.

Die Moralphiloſophie theilt ſich in die Wiſſenſchaft der Prinzipien al-

Digitized by Google

ler moraliſchen Ordnung für iedes Syſtem vernünftiger endlicher Weſen, und die Wiſſenſchaft der Anwendung iener Prinzipien auf das Weſen und die Verhältniſſe des Menſchen.

4.

Die Wiſſenſchaft iener Prinzipien (§. 3.) iſt die Metaphyſik der Sittlichkeit; die Wiſſenſchaft dieſer Anwendung (§. 3.) die angewandte Moralphiloſophie.

I.

Metaphyſik der Sittlichkeit.

Die Metaphyſik der Sittlichkeit bezieht die Geſetzgebung der reinen praktiſchen Vernunft auf die Freyheit eines vernünftigen zugleich aber endlichen Weſens, ohne iedoch auf die beſondern Beſtimmungen ſeiner Endlichkeit Rückſicht zu nehmen.

Die Endlichkeit eines vernünftig-freyen Weſens beſteht darinn, daſs es zugleich von einem ſinnlichen Begehrungsvermögen abhängig, und demnach zwiſchen Zwecken von ganz heterogener Art getheilt iſt. Vernünftigfreye Weſen können auf mannichfaltige Weiſe der Endlichkeit unterworfen ſeyn, ie nachdem ihr

ſinn-

ſinnliches Begehrungsvermögen von der Natur auf dieſe oder iene Weiſe eingerichtet worden. Obwohl wir alſo nur die Endlichkeit kennen, welche uns, als Menſchen, zukommt; ſo kann es doch viele Geſchlechter vernünftig endlicher Weſen mit einer Endlichkeit von ganz anderm Karakter geben. Die Metaphyſik der Sitten legt ihren Beſtimmungen blos die allgemeine Idee der Endlichkeit zum Grunde, ohne etwa auf die eigenthümlichen Bedingungen der menſchlichen Natur Rückſicht zu nehmen.

2.

Nur bey richtigen Begriffen von reiner praktiſcher Vernunft, Freyheit und Endlichkeit iſt eine wohlgegründete, vollſtändige, innerlich zuſammenſtimmende, durchaus beſtimmte und reine Metaphyſik der Sittlichkeit möglich.

Dieſs wird im Vortrage umſtändlich und mit ausdrücklicher Anwendung auf die falſchen Theorieen der moraliſchen Vernunft, Freyheit und Endlichkeit erläutert:

a) in Hinſicht der oberſten Geſetze der moraliſchen Vernunft gezeigt:

α) das Verhältnis des Skepticiſm zur Metaphyſik der Sittlichkeit.

Digitized by Google

β) das Verhältnis alles heteronomiſchen Dogmatismus zur Metaphyſik der Sittlichkeit, und zwar.

א) des rein-heteronomiſchen (lediglich ſelbſtiſchen) Dogmatiſm (Propaed. I. IV. 161. ff.) nach dem

1) Prinzip der eigenen Glückſeligkeit, (S. 161.)

2) Prinzip der eigenen Vollkommenheit, (S. 165.)

3) Prinzip der Befriedigung ſeiner feinern Neigungen, (S. 170.)

4) Prinzip des gemeinen Beſten, (S. 173.)

5) Prinzip des Willens Gottes. (S. 175.)

ב) Des ſynkretiſtiſchen Dogmatiſm, (Propäd. I. IV. B. S. 177.) und zwar nach dem

1) Prinzip der Vollkommenheit, im Sinne des Synkretiſm; (Propäd. I. IV. B. S. 179.)

2) Prinzip der vollendeten unwandelbaren Vernunftmäſigkeit, im Sinne des Synkretiſm, (Propäd. ebendaſ. S. 181.)

3) Prin-

3) Prinzip des Gemeinbeſten, im Sinne des Synkretiſm; (Propäd. ebendaſelbſt. (S. 183.)

4) Prinzip des Willens Gottes, im Sinne des Synkretiſm; (Propäd. ebendaſ. S. 187.)

5) Prinzip des moraliſchen Gefühls, im Sinne des Synkretiſm. (Propäd. ebendaſ. S. 196.)

b) In Hinſicht der Freyheit.

α) Verhältnis des Stepticiſm über Freyheit, zur Metaphyſik der Sittlichkeit, mit Hinſicht auf die neuen Skeptiker, welche ſich Kant entgegen geſtellt haben. *)

β) Verhältnis des Synkretiſm in Beziehung auf Freyheit zur Metaphyſik der Sitten.

γ) Verhältnis des beſtimmten Dogmatiſm in Beziehung auf Freyheit, zur Metaphyſik der Sitten; und zwar beſonders;

ν) Des

*) z. B. Platner Aphor. I. Th. § 865. Der Sceptiker, welchen dieſer Philoſoph aufſtellt, „entdeckt, (auſer vielen andern Schwächen der Kantiſchen Freyheitslehre) weniger als alles, von Seiten der Moral das allergeringſte Intereſse, welches ein ſo gezwungenes, mit ſich ſelbſt und mit der natürlichen Denkart der Vernunft in Wiederſtreit ſtehendes Syſtem, vor dem Determiniſmus empfehle."

Digitized by Google

א) das Determinisfm nach seine mannigfaltigen Darstellungsarten;

ב) des intelligiblen Fatalisfm (von Schmid.)

ג) des empirischen Indifferentisfm.

c) in Hinsicht der Endlichkeit, des Verhältnisses des sinnlichen Begehrungsvermögens zur moralischen Vernunft und der Freyheit.

Da der richtige Begrif der Endlichkeit eines sittlichen Wesens von dem richtigen Begriffe der Freyheit abhängt; so wird gezeigt, wie sich der aus iedem falschen Begriffe der Freyheit ergebende falsche Begrif der Endlichkeit eines sittlichen Wesens zur Metaphysik der Sitten verhalte.

3.

Die Metaphysik der Sitten besteht aus drey Haupttheilen: 1) der ausgeführten Theorie der Gesetze der reinen praktischen Vernunft für den freyen Willen eines vernünftigen endlichen Wesens; reine Ethik; 2) der Theorie der aus dem Verhältnisse der Gesetze der reinen praktischen Vernunft

nunft zu dem freyen Willen eines vernünftigen endlichen Weſens erfolgenden reinen ſittlichen Begriffe; moraliſche Ontologie; 3) der Theorie, derer ſich aus der Natur der reinen praktiſchen Vernunft, der Freyheit und Endlichkeit allein ergebenden Tugendmittel; reine Aſcetik.

Die reine Ethik muſs der moraliſchen Ontologie vorhergehen, da die Beſtimmung der reinen moraliſchen Begriffe die Theorie der Geſetze der reinen praktiſchen Vernunft vorausſetzt.

1) Von den Syſtemen der ältern Weltweiſen ſind für die Metaphyſik der Sitten von vorzüglicher Wichtigkeit: das Platoniſche, das Ariſtoteliſche, das Stoiſche.

2) Von den neuern Weltweiſen von Des Cartes bis Kant:

a) Spinoza in ſeiner Ethic.

b) Thomas Hobbes in Elem. philoſ. de cive, Leviathane, et al.

c) Wolf philoſ. pract. Univ.

d) Cruſius in ſ. Anweiſung vernünftig zu leben.

e) Baum-

Digitized by Google

e) Baumgarten initia philoſophiae practicae.

f) Feders, Ullrichs, Platners, Eberhards moralphiloſophiſche Schriften;

3) Nach Kant:

a) Abichts neues Syſtem einer philoſ. Tugendlehre. *)

b) Schmid, Verſuch einer Moralphiloſophie. **)

c) Ia-

*) Abicht iſt in mehreren Stüken von der Kantiſchen Grundlegung der Moral abgewichen. Er ſelbſt giebt den Unterſchied derſelben und ſeiner Behandlung ſo an: „Das Kantiſche „formale Geſetz iſt Allgemeingültigkeit — das hier aufgeſtellte Höchſtmögliches, Vollſtändiges, Idealiſches; eines „gilt nur als ein Probekennzeichen der Materie, oder deſſen, „was das höchſte ſeyn mag. Kant will die Materie der Geſetze blos in der Erfahrung geſucht wiſſen; hier wird ſie „rein aus dem Geiſte ſelbſt, und namentlich aus dem Verſtande genommen, und damit zugleich ein ſonſt fehlendes „Glied von dem Beweiſe der Freyheit (nämlich eigne Triebfedern) eingeſetzt, und die wichtige Lehre von der richtigen Schätzung der Güter, und von den wahren Religionshoffnungen begründet; Kant beglaubigt die Religion durch „ein Geboth der Vernunft; hier wird die durch die praktiſche „Vernunft angeſtellte Betrachtung der Vollkommenheit der „Welt, alſo ein beruchtigtes altes Fundament des Religionsglaubens als die einzig mögliche Begründungsart dieſes „Glaubens aufgeſtellt."

**) Seine Freyheitslehre hat auf ſeine Metaphyſik der Sitten, meiner Ueberzeugung nach, einen ſehr nachtheiligen Einfluſs gehabt.

Digitized by Google

c) Iakob, philoſophiſche Sittenlehre, Halle 1794. *)

4.

Den Uebergang von der Metaphyſik der Sitten zur angewandten Moralphiloſophie macht eine Unterſuchung über die Möglichkeit, Art und Weiſe, die Geſetze der reinen praktiſchen Vernunft in gegebenen Fällen der wirklichen Welt anzuwenden, und ſeine Handlungen ihnen gemäſs zu beſtimmen. Typick der reinen praktiſchen Urtheilskraft.

Kant Krit. der prakt. Vern. S. 119.

II.

Angewandte Moralphiloſophie.

1.

Die angewandte Moralphiloſophie betrachtet den moraliſchen Menſchen nach denjenigen Beziehungen, in welchen er in der wirklichen Welt handeln muſs, und nach den wichtigſten Verhältniſſen, welche auf die Ausübung des Guten Einfluſs haben.

2. Die

*) Gegenwärtig der reinſte Moraliſt nach Kantiſchen Grundſätzen.

Digitized by Google

2.

Die angewandte Moralphiloſophie beſteht aus folgenden weſentlichen Theilen: 1) Sie geht aus von einer Darſtellung derjenigen Verhältniſſe des Menſchen, in Beziehung auf welche er in der wirklichen Welt aufgefordert ſeyn kann, zu handeln, Verhältniſſe, theils gegen ſeine eigene Natur, theils gegen Weſen auſser ihm und zwar a) neben ihm; b) unter ihm; c) über ihm; (Theorie der Sphäre des freyhandelnden Menſchen;) 2) dann ſtellt ſie das Syſtem der Pflichten des Menſchen ſelbſt dar, angewandte Ethik; 3) beſtimmt dieſen zu Folge die Gründe, Natur und Rangordnung der Tugenden und Laſter, welche dem Menſchen eigen ſeyn können; 4) entwickelt den Charakter der moraliſchen Perfectibilität des Menſchen, und die Bedingungen derſelben; 5) giebt endlich Regeln, durch deren Beobachtung die ſittliche Bildung des Menſchen und die Ausbildung ſeiner Pflichten befördert wird; (angewandte Aſcetik.)

3) Wenn

3.

Wenn die allgemeine Moralphilosophie bey allen diesen Untersuchungen nur auf diejenigen Verhältnisse des Menschen Rücksicht nimmt, die er mit allen Wesen seiner Gattung gemein hat; so ist sie allgemeine angewandte Moralphilosophie; nimmt sie auch auf die besondern mannichfaltig abweichenden zufälligen Beschaffenheiten und Verhältnisse Rücksicht, welche bey Menschen Statt finden können, so ist sie specielle angewandte Moralphilosophie.

4.

Nur bey richtigen Begriffen von reiner praktischer Vernunft, Freyheit und Endlichkeit ist eine wohlgegründete, innerlich zusammenstimmende, durchaus bestimmte und reine angewandte Moralphilosophie möglich.

Dieſs wird im Vortrage umständlich und mit ausdrücklicher Anwendung auf die falschen Theorieen der moralischen Vernunft, Freyheit und Endlichkeit erläutert; Theorieen, deren nachtheiliger Einfluſs sich besonders in Beziehung

auf

auf die Natur der Pflichten gegen ſich ſelbſt, und gegen Andere, die Kolliſion iener mit dieſen, die Theorie der Tugenden und Laſter, die moraliſche Perfectibilität, und die angewandte Aſcetik äuſsert.

5.

Die Wahrheiten der angewandten Moralphiloſophie widerſprechen ienen der Metaphyſik der Sitten nie.

Uebergang zu der Wiſſenſchaft der Rechte.

1.

Sowohl die Metaphyſik der Sitten, als die angewandte Moralphiloſophie, ſtellen durchgängig moraliſche Nothwendigkeit von Handlungsweiſen und Handlungen, und Begriffe dar, die aus ſolcher moraliſchen Nothwendigkeit folgen. Von moraliſchen Erlaubniſſen, oder Rechten ſagen ſie nichts.

Die Moralphiloſophie beſtimmt zuvörderſt den Charakter der Maximen, nach welchen ſich unſer Wille beſtimmen ſoll; es iſt evident, daſs die Vernunft hier entſcheidend gebietet, nie erlaubt,

Die

Digitized by Google

Die Moralphilosophie bestimmt in der reinen und angewandten Ethik Handlungsweisen, welche aus dem Sittengesetze mit Nothwendigkeit folgen. Redet sie hier von einer erlaubten Handlungsweise, so drückt sie damit aus, dass sich im Allgemeinen über ihren sittlichen Werth nicht entscheiden lasse, dass sie im Allgemeinen als indifferent gedacht werden müsse, dass sie nach Maafsgabe der besondern Verhältnisse, unter denen man sie in der wirklichen Welt in gegebenen Fällen befolgen kann, geboten und verboten seyn könne. Wenn es also z. B. heifst: die Vernunft erlaube dem Menschen, seine beleidigte Ehre zu vertheidigen, so heifst dies, dass sich im Allgemeinen ohne Rücksicht auf die besondern Umstände darüber gar nicht entscheiden lasse, dass nach dem Verhältnisse derselben Vertheidigung seiner verletzten Ehre bald geboten, bald verboten seyn könne.

Scheint die Vernunft in Beziehung auf mehrere mögliche einzelne Handlungen zu erlauben, so drückt dieſs nur so viel aus, dass diese Handlungen nach ihren Folgen in der wirklichen Welt, so wie wir sie beurtheilen können, gleichgültig sind, also ein bestimmtes Gebot der sittlichen Vernunft nicht Statt finden kann, um zu entscheiden, welche von ihnen autgeübt werden

den ſolle. So erlaubt mir meine ſittliche Vernunft, ſpatzieren zu gehen oder nicht, dieſen oder jenen oder keinen Freund zu beſuchen, rothen oder weiſsen, ſüſsen oder herben Wein zu trinken. *)

2.

Unter denen von der Moralphiloſophie als nothwendig vorgeſtellten Handlungsweiſen iſt auch die Pflicht, die Freyheit keines ſeiner Mitweſen zu beliebiger ſelbſtiſcher Abſicht einzuſchränken. In Beziehung auf dieſe Pflicht erweiſt die angewandte Pflichtenlehre unter gewiſſen Bedingungen die Pflicht, ſich gegen Unrecht zu vertheidigen, ſo wie unter

*) Wenn mir dieſem nach ein achtenswürdiger Beurtheiler meiner Deduction des Begrifs Recht in der ſtaatswiſſenſchaftlichen und juriſtiſchen Litter. Jul. 1794. S. 329. einwendet: „es fällt mir jetzt ein, mein Pult zu verlaſſen, und im Gehen zu meditiren; die vorhabende Handlung iſt frey, ich thue ſie, wenn ich ſie thue, mit Wiſſen und Willen, ich bin mir bewuſst, daſs ſie mir in dieſem Moment weder geboten noch verboten iſt, und doch ſollte ich nicht mit gutem Gewiſſen zu mir ſelbſt ſagen können: ich darf, ich habe über die Realiſirung meines Einfalles völlig freye Hand, es ſteht bey mir, ob ich am Pulte bleiben, oder gehen will," ſo hat er allerdings vollkommen Recht, und meine ganze Einſtimmung; allein was gewinnt er dadurch gegen meine Theorie des Rechtes?

Digitized by Google

unter andern Bedingungen, die Pflicht, Unrecht zu dulden.

3.

Der Begrif des Rechtes ist, so wie der Begrif der Pflicht, ein praktischer Begrif, er bezieht sich auf Freyheit; ein moralischer Begrif, er bezieht sich auf Gesetzgebung der Vernunft für Freyheit. Er ist wie iener von dem Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit begleitet. Er bezieht sich, wie iener, auf vernünftig sinnliche Wesen.

4.

Recht drückt das Erlaubtseyn einer Handlung durch das Sittengesetz (quod licet per legem) aus, das Nichtgehindert werden sollen.

5.

Recht kann ohne Beziehung auf die Gewalt, mit der ein vernünftig-sinnliches Wesen das andere einschränken kann, nicht gedacht werden.

6.

Die Idee iedes Rechtes enthält Befugnis zum Zwange, und alle Rechte sind Zwangsrechte.

7. Ie-

Digitized by Google

7.

Jedes wahre Recht muſs zugleich als unverlierbar bey aller Pflicht, die der Berechtigte haben mag, und doch auch als aufheblich durch Pflicht vorgeſtellt werden.

8.

Aus der in der angewandten Pflichtenlehre unter gewiſſen Bedingungen erwieſenen Pflicht, dem Unrechte Zwang entgegen zu ſetzen, läſst ſich das Recht daſſelbe zu thun nicht ableiten.

Wie entſteht allem dieſem zu Folge eine Wiſſenſchaft der Rechte, und, wie verhält ſie ſich zur Wiſſenſchaft der Pflichten?

Wiſſenſchaft der Rechte, Verhältniſs derſelben zu der Wiſſenſchaft der Pflichten. *)

1.

Unerachtet ſich das Recht, ſeine Freyheit zu ſchützen, und verbothenem

*) Ich habe die folgenden Ideen weiter ausgeführt in einer Abhandlung über die Grenzen des Naturrechts und der Pflichtenlehre im 2ten Theile meiner Ideen über die wichtigſten Gegenſtände der kritiſchen Philoſophie.

Digitized by Google

nem Zwange zu widerſtehen aus der in der Ethik zu erweiſenden Pflicht; daſſelbe zu thun nicht herleiten läſst, und die Wiſſenſchaft der Rechte alſo in dieſer Rückſicht von der Pflichtenlehre unabhängig iſt, ſo hängt es doch in ſofern ganz offenbar mit derſelben zuſammen, als es alles Recht ſeine Freyheit zu ſchützen, und verbothenem Zwange zu widerſtehen, auf die allgemeine Verpflichtung der Menſchen Unrecht zu unterlaſſen, gründet; dieſe Verpflichtung alſo, als in der Ethik erwieſen vorausſetzt.

2.

Die Wiſſenſchaft der Pflichten, und die Wiſſenſchaft der Rechte ſetzen die höchſten Principien der reinen praktiſchen Vernunft voraus.

Nur dann, wenn ich mir den Menſchen als durch reine Vernunft beſtimmt denke, nur Maximen zu befolgen, die er als allgemeine Geſetze wollen könne, Maximen, in denen die Vernunft als Zwek an ſich anerkannt wird, Maximen, die er als eigener und allgemeiner Geſetzgeber in einem Reiche vernünftiger Weſen zu Geſetzen erheben kann, nur dann kann und muſs ich ſeine

Digitized by Google

Pflicht und ſein Recht, ſeine äuſre Freyheit zu ſchützen, anerkennen.

3.

Die Wiſſenſchaft der Pflichten ſtellt in ihrem reinen Theile ein vollſtändiges Syſtem der reinen praktiſchen Geſetze für alle vernünftige und vernünftige ſinnliche Weſen überhaupt dar, und entwickelt in ihrem angewandten Theile die dem Menſchen unter ſeinen mannigfaltigen Verhältniſſen in der wirklichen Welt zukommenden Pflichten. Sie betrachtet den Menſchen, wenn ſie in ſpeciellen Fällen über das entſcheidet, was Pflicht für ihn iſt, durchgängig nach dem Verhältniſſe ſeiner Freyheit zu dem moraliſchen Geſetze in ſeinem Bewuſtſeyn, und erklärt, was die Vernunft in iedem Falle kategoriſch gebiethe oder verbiethe. In ihrer Sphäre bleibt nichts unentſchieden, keine Beſtimmung der Freyheit wird als gleichgültig angeſehen; keine freye Befriedigung des Naturtriebs bleibt der Willkühr des Menſchen überlaſſen. Sie beſtimmet die allgemeine Pflicht, nach welcher ieder Menſch den andern in dem Kreiſe ſeiner äuſeren Freyheit nach eignen

Zwe-

Zwecken ungehindert handeln und wirken laſſen ſoll, beſtimmt auf den Fall, wo ein Menſch die Freyheit des Andern willkührlich aufhebt, oder einſchränkt, wiefern der Unrechtleidende durch das moraliſche Geſetz in ſeinem Bewuſstſeyn zur Gegenwehr oder zur Duldung, der Unrechtanthuende und die übrigen Menſchen aber durch das moraliſche Geſetz in ihrem Bewuſstſeyn verbunden ſind, ſeiner Gegenwehr nicht zu widerſtehen. Sie beſtimmt aber auch für gewiſſe Fälle die Pflicht, die äuſsere Freyheit ſeines Mitmenſchen einzuſchränken, wenn er davon einen ſchlechterdings unmoraliſchen Gebrauch gegen alle Würde und Zweck der Menſchheit machen will, und die daraus folgende Pflicht, der Gewalt zu widerſtehen, wodurch der Mitmenſch ſich in dieſem Falle ſein Recht, ſeine Freyheit zu misbrauchen, ſichern will.

4.

Die Wiſſenſchaft der Rechte nimmt aus der Wiſſenſchaft der Pflichten den Beweiſs der Pflicht, alles Unrecht zu unterlaſſen, und vertheidigender Gewalt nicht zu widerſtehen,

und betrachtet den Menſchen auf den Fall, daſs er Unrecht leide, im Verhältniſſe zu dem moraliſchen Geſetze im Bewuſstſeyn ſeines Gegners und der übrigen Menſchen, wiefern dieſes moraliſche Geſetz denſelben gebiethet, ſeine äuſsere Freyheit nicht einzuſchränken, und ſeiner vertheidigenden Gewalt nicht zu widerſtehen. Und in dieſer feſtgehaltenen Beziehung ſtellt ſie die äuſsere Freyheit des Menſchen in ihrer durch die Vernunft beſtimmten Unverletzlichkeit und das Recht, ſeine Freyheit zu ſchützen, in ſeiner durch dieſelbe Vernunft beſtimmten Unverlierbarkeit dar.

5.

Die Wiſſenſchaft der Rechte iſt das aus Vernunftprinzipien hergeleitete Syſtem der allgemeingeltenden und unverlierbaren Befugniſſe zum Zwange gegen ſeine Mitmenſchen.

6.

Man nennt die Wiſſenſchaft der Rechte, Naturrecht, Vernunftrecht.

7.

Man theilt das Naturrecht in das abſolute und hypothetiſche.

8. Das

8.

Das abſolute Naturrecht ſtellt diejenigen äuſern Zwangsrechte des Menſchen dar, die ſich unmittelbar und ohne Vorausſetzung einer Handlung aus dem Charakter der Perſönlichkeit ergeben.

Alle urſprüngliche Rechte der Menſchheit laſſen ſich auf das Recht auf ſeine äuſere Freyheit zurückführen, welches ſich unmittelbar und ohne alle weitere Vorausſetzung daraus ergiebt, daſs ein vernünftiges Weſen an ſich Zweck iſt, Mittel für den beliebigen Zweck eines andern nicht ſeyn kann. Das abſolute Naturrecht ſtellt dieſes Recht nach ſeinem ganzen Umfange und im Detail dar, ſo wie es in Rückſicht auf alle mögliche Arten der Einſchränkung äuſerer Freyheit Statt findet.

9.

Das hypothetiſche Naturrecht ſtellt diejenigen äuſern Zwangsrechte des Menſchen dar, welche durch Handlungen entſtehen, die er, in Gemäſsheit ſeiner urſprünglichen Rechte ausübt. Dergleichen Zwangsrechte ſind entweder Zwangsrechte auf Sachen, oder Zwangsrechte auf Perſonen. Das hypothetiſche Naturrecht beſteht

beſteht alſo aus der Theorie des Eigenthumsrechtes und der Theorie des Vertragsrechtes.

10.

Wenn die Lehre von denen durch Verträge entſtehenden Zwangsrechten auf den Begrif der Geſellſchaft überhaupt angewendet wird, ſo entſteht das ſogenannte allgemeine Geſellſchaftsrecht, eigentlich ein Theil der Theorie der Verträge.

11.

Man nennt das abſolute und hypothetiſche Naturrecht (das allgemeine Geſellſchaftsrecht in letzterem mit begriffen) das Naturrecht im engern Sinne.

12.

So wie iedes Volk, als Inbegrif von Perſonen, welche den Zweck haben, gegenſeitig ihre äuſern Rechte zu behaupten, ſelbſt als Perſon angeſehen werden muſs; ſo laſſen ſich auch die algemeinen Grundſätze des Naturrechts auf das Verhältniſs eines Volkes, zu Völkern und Menſchen auſſer ihm anwenden. Durch dieſe Anwendung

dung entſteht das allgemeine Völkerrecht.

13.

Nur nach denen durch die kritiſche Philoſophie aufgeſtellten Prinzipien iſt ein feſtgegründetes ſyſtematiſches, innerlich zuſammenſtimmendes und durchaus beſtimmtes Naturrrecht möglich.

Nur nach den Principien der kritiſchen Philoſophie ergiebt ſich; 1) eine ſchlechterdings gültige und ausnahmeloſe Nothwendigkeit, Unrecht zu unterlaſſen; 2) eine ſchlechterdings gültige und ausnahmeloſe Befugnis, dem Unrechte Gewalt entgegen zu ſetzen; 3) beyde allgemeingültig für alle Menſchen; 4) beyde unabhängig von dem ſelbſtiſchen Triebe; 5) beyde unabhängig von äuſern Dingen und der Erfahrung.

14.

Bey heteronomiſchen Moralprinzipien fällt entweder das Naturrecht gänzlich weg, oder wird doch nur ſchwankend und zweydeutig begründet.

Dies wird im Vortrage umſtändlich ausgeführt, mit vorzüglicher Rückſicht auf die im I. Th. IIII. geprüften Prinzipien.

15. Der

Digitized by Google

15.

Der Erkenntnisgrund der Prinzipien des Naturrechts nach ihrer Nothwendigkeit und Uneingeschränktheit liegt lediglich in der Vernunft, bedarf keiner andern Quelle, ia kann auch schlechterdings aus keiner andern geschöpft, oder durch irgend ein ausser der Vernunft befindliches Mittel bekräftiget werden.

16.

Die Deduktion der Prinzipien des Naturrechts ist insoweit (§. 15.) unabhängig von irgend einer Voraussetzung in Beziehung auf die Gottheit, und die Bestimmung des Menschen nach dem Tode.

Das richtige Verhältnis der Religionswahrheiten zu aller Moralphilosophie ist in diesem Theile V. D. bestimmt worden.

Natürliches Staatsrecht, Verhältnis desselben zum Naturrechte. *)

1.

Es ist für den Menschen einerseits Bedürfnis, andrerseits Pflicht in bürgerli-

*) Ich habe die folgenden Ideen weiter ausgeführt in meinem Versuche über die Heiligkeit des Staates.

Digitized by Google

gerliche Gesellschaft zu treten, und diese zum Staate zu organisiren.

Die Unsicherheit des Menschen im Naturstande ruht auf Ursachen, die aus der physischen, und solchen, die aus der moralischen Natur desselben folgen. 1. Selbstsucht, und Kollision der Bedürfnisse, bey einer schwachen unentwickelten sittlichen Vernunft, versetzen die Menschen im Stande der Natur unausbleiblich in Zwiespalt und Kampf; 2. der Stand der Natur kann auch deshalb kein Zustand des Friedens seyn, weil die unfehlbar eintretenden Kollisionen zwischen Rechten und Pflichten, die Naturmenschen ohne allen Einfluss selbstsüchtiger Neigung, in Uneinigkeit und Widerstreit versetzen.

Der Mensch ist verpflichtet in bürgerliche Gesellschaft zu treten, und sie zum Staate zu organisiren. Aeussere Freyheit ist ein unaufgebliches Mittel der Kultur und Ausbildung seiner edlen Kräfte. Er muss also eine Anstalt ergreifen, durch welche allein, die ihm zustehenden Rechte vollkommen gesichert werden können.

2.

Die bürgerliche Gesellschaft ist eine Verbindung von Menschen, in welcher ieder einzelne durch das Ganze, und

und das Ganze durch ieden Einzelnen vor Unrecht gesichert werden soll. Der Zweck der Sicherung des Ganzen ist mit dem Zwecke der Sicherung der Einzelnen nothwendig verknüpft, so dass die Willen der Mitglieder der Gesellschaft sich nicht vereinigen können über die Sicherung iedes Einzelnen vor Unrecht durch das Ganze, ohne zugleich auch zur Sicherung des Ganzen durch sämmtliche Einzelne übereinzustimmen. Vereint zu unwiderstehlicher Erzwingung der Unterlassung des Unrechts ist nächster und wesentlicher Zweck der bürgerlichen Gesellschaft. Der Staat ist diejenige Organisation der bürgerlichen Gesellschaft, ohne welche sie ihren Zweck nicht erreichen kann, also diejenige Form, vermittelst welcher es möglich ist, dass ieder durch das Ganze und das Ganze durch Ieden vor Unrecht gesichert werde.

§. 3.

Das allgemeine Staatsrecht ist das System von Rechten und Pflichten, welche den Mitgliedern einer mit vollkommener innerer und äuserer Freyheit ent-

entſtandenen und zweckmäſig organiſirten Geſellſchaft zur Sicherung der äuſern Rechte, in Beziehung auf das Ganze ihrer Verbindung und einander ſelbſt zukommen.

Das allgemeine Staatsrecht nimmt die Vereinigung der Menſchen zur bürgerlichen Geſellſchaft in Form des Staates als vollkommen frey an, ſo daſs ieder nur durch einen Zweck, der zugleich der Zweck aller übrigen iſt, beſtimmt wird; es ſtellt alſo iene Vereinigung dar, wie ſie ſich immer gebildet haben ſollte, ohne Hinſicht auf die Art, wie ſie in der wirklichen Welt hierdurch Obergewalt dort durch Liſt entſtanden ſeyn mag.

Verhältnis des Naturrechts zum allgemeinen Staatsrechte.

1.

Der Menſch tritt in bürgerliche Geſellſchaft und Staat, um ſeine äuſere Freyheit zu ſichern vor iedem Angriffe ſeines Mitmenſchen, möge er nun aus ſelbſtſüchtigen oder moraliſchen Gründen herrühren. Weit entfernt, in dieſer Verbindung auf ſeine Unabhängigkeit Verzicht zu leiſten, beabſichtig-

ſichtigter vielmehr, ſie dadurch erſt vollkommen geltend zu machen.

2.

Da ieder beym Eintritte in die bürgerliche Geſellſchaft und den Staat ſowohl, auf das Recht, ſein Recht in gewiſſen Fällen aufzugeben, oder auch davon nachzulaſſen, Vezicht thut, als auch ſich anheiſchich macht, einer vermeynten Pflicht wegen, niemals das Recht eines Bürgers zu verletzen, und der Staat die auf dieſe Weiſe für ieden entſtehende Feſtigkeit und Unveränderlichkeit ſeine Rechte garantirt; ſo erhellet, daſs erſt durch den Staat für den Menſchen ein unwandelbar beſtimmter rechtlicher Zuſtand erfolgt, wo das Recht eines Ieden unausbleiblich durchgeſetzt werden muſs, keiner ein Recht freywillig aufgeben, keiner einen andern zur Aufgebung deſſelben zwingen darf; ein Zuſtand, wo (äuſerlich) blos Rechte gelten, dieſe aber auch ohne alle mögliche Einſchränkung gelten.

3.

Wenn durch bürgerliche Geſellſchaft und Staat ein unveränderlich feſt-

Digitized by Google

feſtſtehender rechtlicher Zuſtand der verbundenen Menſchen entſtehen ſoll, der aber zugleich mit der moraliſchen Vernunft vollkommen harmonire, ſo ſetzt die Bildung und Organiſation derſelben eine vollſtändige und ſcharfe Beſtimmung der Rechte des Menſchen, blos als ſolche betrachtet, voraus, und eben deshalb iſt eine Wiſſenſchaft der Rechte, blos als ſolcher, ein ſogenanntes Naturrecht, nothwendig.

4.

Das Naturrecht im engern Sinne mit Hinzufügung des Staats- und Völkerrechts nennt man Naturrecht im weiterm Verſtande.

Digitized by Google

VII.
Würde der Moralphiloſophie.

1.

Die Moralphiloſophie macht den Menſchen in Hinſicht des Endzweckes ſeiner Natur, und ſeines innigſten edelſten Intereſſes einig mit ihm ſelbſt.

Wiefern bewirkt ſie dieſs: a) in ihrem kritiſchen Theile? b) in ihren dogmatiſchen Theilen? — Reſultate der vorigen Unterſuchungen.

2.

Sie allein, giebt unſerm Streben nach Tugend Feſtigkeit und ſichre Richtung, verdeutlicht die dunkeln, oder doch nur klaren Urtheile der gemeinen Menſchenvernunft, macht uns fähig, über Gegenſtände der Sittlichkeit durchaus mit Wahrheit und Feinheit zu entſcheiden, ſichert uns vor den Hinderniſſen der moraliſchen Bildung und Ausübung des Guten, und bewahret unſerm moraliſchen Gefühle ſeine Reinheit.

3.

Sie lehrt uns den wahren Werth von allem, was iſt, und ſeyn kann, durch Bezie-

Beziehung auf das, was seyn soll, kennen.

4.

Sie erfüllt uns mit Gefühlen der Würde der Menschheit, und lehrt uns, Verdienst und Werth der Menschen gehörig schätzen.

5.

Sie veredelt und verfeinert unsre Gefühle, setzt unserer Begier nach sinnlichem Genuss Grenzen, giebt uns Energie zur Verzichtleistung und Aufopferung, befestigt unsre Standhaftigkeit im Leiden, und lehrt uns den Tod nicht fürchten.

Digitized by Google

VIII.

Vorzügliche Hülfsmittel für das Studium der Moralphilosophie.

1.

Die Grundbedingung alles zum Ziele führenden Studiums der Moralphilosophie ist Entwickelung des sittlichen Bewufstseyns mit Reinheit, Bestimmtheit und Vollständigkeit. Durch diese Entwickelung wird es möglich, Nothwendigkeit, bestimmt durch Gesetze der moralischen Vernunft, von Bedürfnissen seines, auf Glückseligkeit gerichteten sinnlichen Begehrungsvermögens, mit Schärfe zu unterscheiden, und sich zu vollkommen deutlicher Vorstellung der praktischen Gesetzgebung der Vernunft zu erheben.

2.

Nächst dieser Entwickelung des sittlichen Bewufstseyns ist Beobachtung seines sinnlichen Begehrungsvermögens nach allen mannigfaltigen Richtungen, deren es fähig, von vorzüglicher Wichtigkeit.

3. Prak-

Digitized by Google

3.

Praktiſche Menſchenkenntnis, erworben durch geſellſchaftliches Leben, Umgang und Lektüre, vorzüglich Studium menſchlicher Charaktere, Tugenden und Laſter, Erforſchung der Triebfedern menſchlicher Handlungen, und ihrer, oft ſo verborgenen Folgen, unterſtützen die Reſultate der in den vorigen §. §. angegebenen Bedingungen einer glücklichen Beſchäftigung mit der Moralphiloſophie.

Wie zieht man vom geſelligen Leben, und dem vertrauten Umgange mit Menſchen den gröſsten möglichen Gewinn für die Kenntnis unſrer moraliſchen Natur?

Wie ſtudirt man einen Charakter? Welche Einrichtung der Lektüre iſt für die Kenntnis der ſittlichen Natur des Menſchen die zwekmäſigſte?

Wie benutzt man in dieſer Hinſicht die Werke der Dichter, vorzüglich der dramatiſchen?

4.

Bildung ſeiner eigenen moraliſchen Natur zur möglichſt reinen und ſtarken Tugend unterſtützt das Studium der Moralphiloſophie nicht wenig.

Digitized by Google

Inwiefern kann man ſagen, daſs der Tugendhafte fähiger ſey, die moraliſche Natur des Menſchen mit Wahrheit, Vollſtändigkeit und Beſtimmtheit zu erforſchen, als der Laſterhafte? Welchen Einfluſs hat die Reinheit eigner Geſinnung auf die Reinheit der Theorie?

5.

Verhältnismäſſige Vertrautheit mit allen übrigen Theilen der Philoſophie iſt für ein Studium der Moralphiloſophie, welches zum Ziel führen ſoll, unumgänglich nöthig.

In welcher Hinſicht iſt vorzüglich Kritick der reinen Vernunſt, Kritick der Urtheilskraft, und theoretiſche Metaphyſik nothwendig?

6.

Pragmatiſches Studium der Geſchichte der Moralphiloſophie und ein gleiches Studium der Geſchichte der Religion ſind vorzügliche Hülfsmittel, wenn wir bereits die Theorie der moraliſchen Natur des Menſchen hinlänglich gefaſst haben.

Warum iſt es verkehrt, von der Geſchichte auszugehen, wohl gar die Theorie aus ihr zu entwickeln?

Digitized by Google

Welchen Einfluſs hat die kritiſche Geſchichte derer auf Offenbahrung ruhenden Religionen auf das Studium der moraliſchen Natur des Menſchen?

7.

Endlich iſt auch noch ein kritiſches Studium der moraliſchen Sprache der gebildeteſten und ungebildeteſten Nationen vorzüglich zu empfehlen.

Supplenda.

Zu denen im 1. B. S. 44. 45. angeführten Schriften über die Vereinigung unsrer strengen Verpflichtung durch das moralische Gesetz mit unsern rechtmäsigen Ansprüchen auf Glückseligkeit gehören noch:

Ch. G. Tilling Comm. de religionis natura, indole eiusque cum moribus nexu. Lips. 1790. 4.

E. Ungen. philosophische Briefe über das Prinzip und die ersten Grundsätze der sittlichreligiösen Erziehung, Leipz. 1794.

Corrigenda.

B. I. S. 46. c) lies statt „von Kant“ „bis auf unsere Zeiten.“

B. II. S. 31. 4. Z. v. o. „und wollen“ lies „und wollen wollen.“

— S. 60. Die Uebersicht des fünften Theiles sollte hier durch eine grosse V bezeichnet, und S. 62 statt „Erster Abschnitt“ blos ein A stehen.

— S. 111. 10. Z. v. u. „in allen seinen Vermögen“ lies „in einigen seiner Vermögen.“

Inhalt.

Digitized by Google

Inhalt.

I.

Vorrede, enthaltend Verſuche einige der wichtigſten Einwürfe gegen die im dritten und vierten Abſchnitte des erſten Theils entwickelten Prinzipien der Moralität zu heben. S. 3—62.

V.

Erſter Abſchnitt.

Ueber die moraliſche Freyheit S. 62

I.

Von der Freyheit überhaupt S. 62—97

II.

Von dem Begriffe der moraliſchen Freyheit des Menſchen S. 97—111

III.

Ueber die Möglichkeit der moraliſchen Freyheit im Menſchen S. 111—126

IV.

Ueber die Wirklichkeit der moraliſchen Freyheit im Menſchen S. 126—158

V.

Ueberſicht der möglichen Theorieen über die Freyheit S. 158—169

VI.

Digitized by Google

VI.

Folgen des Erweiſes der Freyheit in dem von mir beſtimmten Sinne S. 169 — 170

Zweyter Abſchnitt.

Welches iſt nach der Geſetzgebung der Vernunft das höchſte unbedingte Gut? S. 170 — 176

Dritter Abſchnitt.

Welches iſt die unbedingte Triebfeder, das moraliſche Geſetz zu erfüllen, und nach dem höchſten Gute zu ſtreben S. 176 — 183

Vierter Abſchnitt.

Wie vereinigen wir unſre ſtrenge Verpflichtung durch das moraliſche Geſetz mit unſern rechtmäſigen Anſprüchen auf Glückſeligkeit S. 183 — 209

VI.

Entwurf des Syſtems der Moralphiloſophie, und der damit zuſammenhängenden Wiſſenſchaft der Rechte S. 209 — 210

I.

Metaphyſik der Sittlichkeit S. 210 — 217

II.

Angewandte Moralphiloſophie S. 217 — 220

III.

Digitized by Google

III.

Uebergang zu der Wissenschaft der Rechte S. 220—224

IV.

Wissenschaft der Rechte, Verhältniß derselben zu der Wissenschaft der Pflichten S. 224—232

V.

Natürliches Staatsrecht S. 232—235

VI.

Verhältniß des Naturrechts zum allgemeinen Staatsrecht S. 235—237

VII.

Würde der Moralphilosophie S. 238—239

VIII.

Vorzügliche Hülfsmittel für das Studium der Moralphilosophie S. 240—243

Digitized by Google